حوارات
INTERVIEWS

SAQR ABU FAKHR

صقر أبو فخر

في نفي المنفى

حوار مع عزمي بشارة



ON THE NEGATION OF EXILE: A DIALOGUE WITH AZMI BISHARA



في نفي المنفى حوار مع عزمي بشارة



ليس هذا الحوار سيرةً فكريّةً للدكتور عزمي بشارة، فسيرته الفكريّة هي مؤلّفاته الكثيرة المنتشرة في بقاع العالم العربيّ كلّه؛ وهو ليس سيرةً سياسيّةً في الوقت نفسه، لأنّ وقائع أيّامه المعروفة هي نضاله في فلسطين، وفي سبيل فلسطين، منذ يفاعته وإلى ما بعد خروجه القسريّ من بلاده. وهو ليس سيرةً شخصيّة فحسب، إنّما هو عصارةٌ لتلك التجربة الثريّة المتعدّدة الجوانب. وعزمي بشارة، مفكّرًا ومناضلًا، هو الخلاصة الفريدة لجيلٍ فلسطينيّ جديد رمى خلفه الخوف من الحكم العسكريّ الإسرائيليّ، وراح يسير في بلاده مفتخرًا بهويّته الفلسطينيّة. وفي هذا الحوار يكشف عزمي بشارة زيف الديمقراطيّة العرقيّة في إسرائيل، ويجول في شعاب فلسطين والسلام المستحيل، وسوريّة وآلامها، والبعث والناصريّة واليسار، والنهضة والعلمانيّة والديمقراطيّة، والإسلاميّين الجدد وحزب الله والماركسيّة؛ وفي هذا الحقل يصرّ على أنّ ماركس لم يطوّر نظريّةً فلسفيّةً قائمةً بذاتها (الماركسيّة)، وأنّ ما سمّي «المادّيّة الجدليّة» ليس فلسفةً تمامًا، وأنّ الإصرار على اعتبارها فلسفةً قوّض إمكان تطوّر الفلسفة في البلدان الاشتراكيّة القديمة. وفي السياق نفسه لا يرى عزمي بشارة أنّ ثمّة تناقضًا بين الدين والحداثة، وأنّ الدين ليس نظريّةً خاطئةً يمكن تفنيدها بالعلم، بل إنّ ما يمكن دحضه بالعلم هو المقولات الدينيّة المفسّرة للكون. ومن البدهيّ أنّ هذا الكتاب سيضيف إلى أدب الحوار مدماكًا معرفيًّا جديدًا، وسيشكّل مرجعًا لا غنى عنه في اكتشاف تجربة المواجهة مع النظام السياسيّ الإسرائيليّ، وتجربة التصدّي لقضايا الفكر والسياسة والثورات في العالم العربيّ.


ISBN 978-614-419-742-4



في نفي المنفى

حوار مع

عزمي بشارة

في نفي المنفى: حوار مع عزمي بشارة / حوارات
صقر أبو فخر / مؤلّف
الطبعة الأولى، 2017
حقوق الطبع محفوظة ©



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسيّ:
المصيطبة، شارع ميشال أبي شهلا، متفرّع من جسر سليم سلام
مفرق الجامعة اللبنانيّة الدوليّة LIU، بناية النجوم، مقابل أبراج بيروت
ص. ب 5460-11، الرمز البريديّ 2190-1107، بيروت، لبنان
هاتفاكس 707891/2 1 961+
e-mail: mkpublishing@terra.net.lb
info@airpbooks.com
التوزيع في الأردنّ:
دار الفارس للنشر والتوزيع
ص. ب 9157، عمّان 11191 الأردنّ،
هاتف 5605431 6 962+ / 5605432 6 962+ هاتفاكس 4631229 6 962+
موقع الدار الإلكترونيّ: www.airpbooks.com

تصميم الغلاف والإشراف الفنّيّ:
محمد سيف ® عمّان، هاتف 95297109 7 962+
صورة الغلاف: أحمد حلمي / مصر
الصفّ الضوئيّ: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر / بيروت، لبنان
التنفيذ الطباعيّ: مؤسّسة نزيه كركي / بيروت. لبنان

ISBN 978-614-419-742-4

حوارات
INTERVIEWS

▼

صقر أبو فخر

في نفي المنفى

▲

حوار مع

عزمي بشارة



المحتويات

تقديم

لعزمي بشارة نصيب كبير في تشكيل الصورة الراهنة للفكر العربي المعاصر، وله مساهمات عميقة ومميزة في إغناء الثقافة العربية وإلقاحها بأفكار علمية محدثة. وكان لمؤلفاته التأسيسية مثل **الدين والعلمانية** و**المجتمع المدني** و**المسألة العربية** و**أن تكون عربيًا في أيامنا** شأن مهم في إثارة سجالات معمقة في شأن مفاهيم مصطلحية جديدة أصبحت تجري على أقلام كتاب وباحثين ومفكرين وأكاديميين عرب كثيرين على غرار التمييز بين القومية والأمة، و«الديمقراطية أمة نحو الخارج ومجتمع مدني نحو الداخل»، و«المجتمع المدني ليس الجمعيات غير الحكومية، بل هو في البداية الدولة ذاتها، ولاحقًا المجتمع المنظم القادر على التمايز عن الدولة في الدولة»، و«دولة المواطنين» و«دولة لجميع مواطنيها»، و«لا علاقة بين الدين والديمقراطية، بل بين أنماط التدين والديمقراطية»، و«لا يمكن فهم أنماط التدين في عصرنا من دون فهم أنماط العلمنة التي مر بها مجتمع ما». أما كتابه **من يهودية الدولة حتى شارون** فهو من أهم الكتب الأكاديمية للمتخصصين في الدراسات الإسرائيلية النقدية، إن لم يكن أهمها. وعزمي بشارة، بهذا المعنى، صانع أفكار؛ غير أن أفكاره ليست تأملية، بل تجديدية بالدرجة الأولى، ونقدية في الأساس، فهو لا يكتب في محبس راهب أو في صومعة صوفي، إنما تشتبك كتاباته كلها بالواقع. وهو، إلى ذلك، ليس مفكرًا محايدًا (إنه يتطلع إلى الموضوعية لا إلى الحياد، كما يحب أن يميّز الموضوعية من الحياد حين يتعلق الأمر بوظيفة المثقف) وكتب أن الموضوعية هي انحياز للحقيقة، بل إنه مجبولٌ بالتطلع إلى غايات إنسانية سامية هي الحرية. ثم إن معادلة التوازن بين الحرية والعدالة غايته المنشودة دائمًا، مع أنها الطريدة الدائمة للاستبداد العربي ولجحافل

التكفيريين الجدد في آن. وعزمي بشارة باحثٌ منتج للأفكار، درس الفلسفة، وهو ومطلع على علوم اجتماعية أخرى عديدة مثل القانون وعلم النفس وتاريخ الفكر السياسي وعلم الاجتماع، ومناضل وسياسي ويساري عروبي ديمقراطي، ومقارع شجاع للاحتلال الإسرائيلي، ومنهمك في مهمات متفاعلة، فكان يكتب المقالات ويؤلف الكتب ويعلِّم الطلاب وينشئ الصحف ويناضل بين الناس، ويؤسس حزب التجمع الوطني الديمقراطي ويقود التظاهرات، ويعالج مشكلات الناس وشؤونهم وشجونهم. وهكذا جعل الفكر والثقافة والأدب والنضال تويجاتٍ جميلةً في زهرة فوّاحة واحدة، كأنه واحد من مفكري عصر النهضة الأوروبية، أو عصر التنوير الذين تصدّوا لتغيير مجتمعاتهم تغييرًا جذريًا، متوسّلين إلى ذلك العلم والفكر والموقف والنضال السياسي معًا.

منذ سنوات وأنا أحاول إجراء هذا الحوار مع عزمي بشارة؛ كثير من الأسباب دفعني إلى الإلحاح من دون كلل. فمن ناحية أولية يكتسب إجراء مثل هذا الحوار أهمية خاصة ذات طبيعة توثيقية وتسجيلية لشخصية فكرية وسياسية مهمة في المنطقة العربية. وعلى مدار أكثر من ثلاثة عقود، شغل عزمي بشارة دوائر المثقفين والباحثين والسياسيين في المنطقة العربية في التصدي لقضايا فكرية وبحثية معقدة يدور حولها جدل كبير. وقدم بشارة مساهمات نظرية جديدة ومقاربات غير مسبوقة في التعامل مع تلك القضايا، وأدت كتاباته ومساهمته التجديدية في موضوعات مثل القومية والقومية العربية والمجتمع المدني والدين والعلمانية والحرية الى نقاش واسع لم يقتصر على الباحثين والمتخصصين بتلك المجالات، بل امتد الى دائرة أوسع من المثقفين والفاعلين والمواطنين المتابعين المتعطشين لمزيد من المعرفة، ولتعميق إدراكهم وفهمهم قضايا لا تزال متفاعلة ومؤثرة في المنطقة العربية، ولا سيما أنه لم يركن الى المألوف والمعتاد في إعادة تدوير ما طرحه سابقوه. فبمقدار التزامه قواعد العمل البحثي الجاد، لم يمنعه ذلك من القيام بمراجعة معمقة لما كتبه سابقوه من المفكرين والباحثين عن الموضوع الذي يتصدى له، فهو دائم الاشتباك مع ما يفرضه الواقع من إشكاليات تحتاج الى إعادة نظر في ما تطرحه النظريات السائدة. وهو في هذا المجال يتملكه توترُ المجدد الإيجابي المجبول بنظرة نقدية للأطر النظرية ولمقاربات إبداعية لقراءة

واقع متشابك مع شجاعة في التحليل والتركيب غير متوجس في الدخول في عمق المعضلة، وغير متردد في تجاوز ما هو مألوف من أطر تحليلية ليشتق أطرًا نظرية جديدة عند الحاجة. وبناء على ذلك، كان إجراء مثل هذا الحوار فرصة للخوض في هذه القضايا الفكرية كلها، والتوسع في طرح الأسئلة والإشكاليات التي تناولتها كتاباته. كما أن إجراء حوار مع عزمي بشارة يعني بالضرورة الحديث عن تجربة نضالية وسياسية ذات فرادة، بعدما فتح لنا بوابة معرفية في فهم إسرائيل وتكويناتها الاجتماعية والسياسية أكثر اتساعًا مما هو رائج في المنطقة العربية، والذي كان ينطلق إما من تحليل رغبوي أو أيديولوجي، أو من تحليل سياسي مرتكز على معطيات الصراع العربي - الإسرائيلي ومحدد بتطوراته. وغالبًا ما ينزلق هذا التحليل أو ذاك إلى تفسيرات تآمرية أو غيبية ساهمت في كثير من الأحيان في تضليل وعينا عن العدو الذي نصارع. وفي المقابل، خاض بشارة في تحليلٍ سوسيولوجي معمق لإسرائيل ومجتمعها فاضحًا أيديولوجيتها الصهيونية انطلاقًا من مواقف المناضل ضدها وضد أيديولوجيتها العنصرية؛ إذ مثّل عزمي بشارة بالنسبة إلينا بوابة معرفية لفهم المجتمع الإسرائيلي كما هو، فلا نضخم ولا نتمنى، ولا نعجب بالعدو إعجاب المنكسرين، بل نسلّح أنفسنا في مقارعته.

دائمًا كانت غريزة الصحافي تحفزني إلى سبق إعلامي في أن أكون الشخص الذي يجري معه حوارًا شاملًا، مع أنني أجريت معه أكثر من حوار صحافي. وما ساهم في إيقاظ غريزة الصحافي لدي علاقتي به، ومتابعتي علاقات تشكّلت بين عزمي بشارة وعدد من القادة والزعماء السياسيين في المنطقة العربية في مراحل مهمة وانعطافات تاريخية: من الانتفاضة الأولى إلى اتفاق أوسلو والانتفاضة الثانية، ومن المبادرة العربية للسلام إلى ميلاد محورَي الممانعة والاعتدال، ثم حرب تموز/ يوليو 2006، والثورات العربية، والحروب الإسرائيلية على غزة؛ وهذه كلها كانت مادة غزيرة للتحليل والتخيل. وكنت مدفوعًا بغريزتي ككاتب إلى التعرف إلى تفصيلات هذه اللقاءات وما جرى فيها من أجل تقديم مادة غير معروفة للجمهور والإعلاميين، وحتى للباحثين. إضافة إلى ذلك، ومن أجل ذلك كله، كنت أتطلع إلى أن أكون الشخص الذي يسجّل السيرة الذاتية لعزمي بشارة بتفصيلاتها التي لا يعرفها إلا قليلون.

قال لي مرة: لم يحن الوقت لكتابة السيرة، لكنه وافق على إجراء حوار، لأنه أصبح مستعدًا لتلخيص سيرته السياسية تحديدًا. وتبين لي من خلال هذا الحوار أنني لن أستطيع أن أحقق الأهداف التي وضعتها لنفسي، فقد اكتشفت أنني لن أتمكن تمامًا من إيجاز مرحلة سياسية لسياسي قرر منذ سنوات أن يترك العمل السياسي ويتفرغ للشأن الفكري. فكلمة «السياسي» بالمفهوم الذي نعرفه لا تنطبق على عزمي بشارة. ولعل أقرب توصيف له في هذا المجال هو مناضل لا يمتهن السياسة، بل يرى فيها آلية عمل وتأطير تكثف نضال الشعب الفلسطيني في مواجهة الصهيونية، وتحشد الرأي العالمي حول عدالة قضية فلسطين وفضح عنصرية إسرائيل. وحين انتهيت من تسجيل هذا الحوار أدركت أننا كنا نلخص تجربة فكرية من جهة، ونضالية من جهة أخرى. وفي هذا السياق أود أن أشكر له تخصيصه الوقت الطويل الذي استغرقه هذا الحوار. كما أشكر للدكتور محمد المصري والزميل معن البياري مراجعتهما النص وتقديمهما بعض الاقتراحات المفيدة لأسئلة راجعة.

لم يوافق عزمي بشارة على التحدث مطولًا عن السيرة الشخصية، ولم يكشف لي مثلًا عمّا دار في اجتماعاته إلى مسؤولين وصناع قرار، فهو، كما قال لي، ليس صحافيًا ليهتم بنشر ما أؤتمن عليه تحديدًا، حتى لو كان اجتماعًا مع من أصبح خصمًا سياسيًا. فهو لم يجلس إليه بهذه الصفة، ولذلك لا ينقل كلامًا قد يسيء إلى أصحابه الآن، فضلًا عن أنه ليس سياسيًا محترفًا كي يستغل الكلام لتصفية الحسابات. ومع ذلك سيجد القارئ في هذا الكتاب تفصيلات سياسية مهمة تُكشف أول مرة، من دون أن يكون القصد البحث عن الإثارة.

هذا الكتاب ليس سيرة فكرية، لأن من يريد سيرة فكرية لعزمي بشارة ليس أمامه إلا أن يقرأ كتبه، أو أجزاءً مختارة منها على الأقل. وهذا الأمر لم يمنع توشيح النص بقضايا فكرية لم يكن ممكنًا تجنبها، فنحن نتحدّث مع مفكر عربي عن سيرته، وقد وافق على إجراء هذا الحوار باعتباره تلخيصًا لمرحلة نشاطه السياسي الذي يقترب من إغلاقه كنشاط مباشر، بعد أن ختم نشاطه الحزبي قبل فترة، فهو متفرّغ حاليًا للإنتاج الفكري والعمل الأكاديمي، الأمر الذي لا يعني أنه سيكون محايدًا سياسيًا واجتماعيًا، فهو مثقفٌ متورطٌ في قضايا المجتمع والعصر، مثل جميع المثقفين الكبار. وفي هذا السياق اعتقد

عزمي بشارة في عام 2011 أن الحلم بدأ يتحقّق، وأن ملايين الشبان العرب الذين يحملون أفكارًا ديمقراطيةً وتقدميةً خرجوا إلى الميادين. واستثمر رصيده وسمعته في دعم هذا الجيل الشاب في ظهوره الإعلامي المكثف في تلك المرحلة، والذي كانت الملايين ترقبه وترقب كتاباته ولقاءاته مئات الشبان العرب، ما أثار الاندهاش والغيرة في آنٍ.

يقول بشارة إن النظام العربي القديم حوّل الحلم إلى كابوس، وقمع شبان هذه الأمة وأحلامهم بمنتهى الوحشية. كما أن النخب العربية لم تكن ناضجة بما فيه الكفاية لتتوافق على مبادئ الديمقراطية وقيمها. لكن التزامه القيم التي سادت في الميادين العربية، قبل الاستقطاب بين العسكر والإرهاب، لم يتزعزع، وهو واثق بأن المستقبل سيكون مرصودًا لهذا الجيل وقيمه.

* * *

عزمي بشارة مفكر إنساني وعربي وفلسطيني. وقد شكّل بدايةً ظاهرةً فريدةً بين فلسطينيي 1948، ومثّل الجيل الفلسطيني الجديد الذي رمى خلف ظهره الخوف من الحاكم العسكري الإسرائيلي، وراح يسير في بلاده واثقًا مفتخرًا بهويته الفلسطينية العربية، في ما سمّاه في كتاباته عشية تأسيس التجمع، وفي مقالاته في صحيفة **فصل المقال** التي أسّسها «كبرياء السكان الأصليين». وتمكّن، بنضاله السياسي وبأفكاره وكتاباته، من إرغام المجتمع والدولة الإسرائيليين على الاستماع إلى فلسطينيي الداخل، وبرهن لهم بالملموس وجود عربيّ نقيض لـ«العربي - الإسرائيلي»، وأن هناك فلسطينيًا جديدًا يرفض الاندماج بالمجتمع الإسرائيلي، ويصرُّ على هويته القومية. وباختياره التشديد على الهوية القومية للفلسطينيين، أراد عزمي بشارة الحفاظ على تماسك المجتمع الفلسطيني في الداخل، وحمايته من التفتت إلى «أقليات» كما تخطّط إسرائيل باستمرار. وبالتشديد على المواطنة المتساوية، أراد أن يخاطب هموم الناس اليومية المعيشية في واقعهم، وفي الوقت ذاته، أن يكشف عن زيف الديمقراطية العرقية في إسرائيل، وأن يفضح عنصريّتها، وأن يؤكّد التناقض بين الصهيونية والديمقراطية، خلافًا لمنطق تواصل إسرائيل مع العالم، وتصويرها نفسها دولة ديمقراطية. وفي هذا الميدان، أسّس «التجمع الوطني الديمقراطي» لغاية

محدّدة، هي تنظيم الفلسطينيين العرب المواطنين في إسرائيل على أساس قومي ديمقراطي. وانهمك، في أثناء وجوده في الوطن، في البحث عن سبل تحويل المواطنة القسرية التي منحت لعرب الداخل، بعد سلب وطنهم، أداة في الصراع مع الصهيونية. فلا يمكن تجاهل هذه المواطنة، لأنها أصبحت واقع الناس الحياتي، ولا يمكن الاندماج فيها، لأن هذا يعني فقدان الهوية الوطنية من دون الحصول على هوية جديدة. فالهوية الإسرائيلية كما كتب في كتابه **من يهودية الدولة حتى شارون** ليست محايدةً دينيًا وإثنيًا، إنها هوية يهودية. وإضافة إلى إنتاجه النظري، كتب عزمي بشارة عن قضايا الهوية وفلسطينيي الداخل كثيرًا، واستدلّ على البرنامج السياسي الملائم لواقع عرب الداخل، كجزء من الشعب الفلسطيني، من محتوى بحوثه تلك. وكان هذا فصلًا مهمًا في حياته، قبل المنفى الذي تفرّغ فيه للبحث العلمي والإنتاج الفكري.

* * *

يؤسّس عزمي بشارة مفهوم الأمة الحديثة على المواطنة، والقومية على الثقافة وفي مركزها اللغة، ويرى أن القومية تتضمن بعدًا سياسيًا متعلقًا بالتوق إلى السيادة؛ فالقومية لديه ليست مجرد ظاهرة ثقافية وكفى. لكن، فور تحقيق السيادة يجب الانتقال إلى مرحلة بناء الأمة على المواطنة المتساوية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية، لا على الدين أو القومية أو غيرهما. صحيح أن القومية جماعةٌ متخيلة، أي تخيّل جماعاتٍ كبيرةٍ من البشر كأنها جماعة حميمية، لكنها ليست متخيّلةً من لا شيء، بل من عناصر موجودةٍ في الواقع، مثل اللغة والثقافة، وعناصر تاريخية مشتركة تتيح تخيّل تاريخ مشترك وذاكرة جماعية. الهوية العربية في جميع الأحوال، ضرورية للاندماج الاجتماعي، ومن دون العروبة، فإن الأغلبية العربية في أي بلدٍ عربي تتحوّل إلى طوائف وإثنياتٍ متنازعة. العروبة رابط ثقافي يجمع العرب، والمواطنة تجمع العرب وغير العرب في دولة - أمة قد تُطوّر عناصر ثقافية مشتركة أيضًا إذا أحسنت استخدام عملية الدمج الاجتماعي.

كقوميٍ عربي، يرى صاحب هذه السيرة في هذا الحقل من التفكير أن هناك قوميةً عربيةً لها الحق في أن تصبح أمةً ذات سيادة، وأن أفضل تعبيرٍ عن إرادة هذه الأمة هو الديمقراطية والاتحاد بين بلدان عربية ديمقراطية في نوعٍ من دول عربية

ديمقراطية متحدة، وأن الجانب الآخر لسيادة الأمة هو مبدأ المواطنة المتساوية وحقوق المواطن. وفي كتابه **المسألة العربية** لم يتعب بشارة من تأكيد ضرورة الهوية العربية للحفاظ على تماسك المجتمعات العربية المشرقية في مواجهة الطائفية، مع الاعتراف بحقوق الأقليات القومية الأخرى. ومع أن الماركسية هي أحد المصادر المهمة في فكره، ولا سيما في جانبيها الاجتماعي والتاريخي، فإن عزمي بشارة يرى في ماركس أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، ولا سيما في دراسته عن الرأسمالية المبكّرة والتحوّل من الإقطاع إلى الرأسمالية. إلا أنه لا يرى فلسفةً ماركسية، ولا يعتقد أن ماركس أراد أصلًا تأسيس فلسفة. كما أنه يرفض ذلك البعد في الماركسية الذي يُخضِع الأخلاق للمصالح، ويجعل الأخلاق نسبيةً والعلوم مطلقةً، في حين أن العكس هو الصحيح، وأن الحكم الأخلاقي حرٌّ ومطلق، والحكم العلمي ليس حرًا وليس مطلقًا. ويعتقد عزمي بشارة أن تطوير ما سُمي «المادية الجدلية» على أنها فلسفة قوّض إمكان تطور الفلسفة في بلدان المعسكر الاشتراكي، وأخّرها قرنًا كاملًا في هذا المجال.

لا يرى عزمي بشارة تناقضًا بين الدين والحداثة، ويرى في الأخيرة عناصر دينيةً كثيرة ومتعدّدة. كما نفر من عبثية السؤال عن علاقة الإسلام بالديمقراطية، وبرهن على أن ما يستحق البحث في هذا المجال هو علاقة أنماط التديّن بالديمقراطية، لا علاقة الدين بالديمقراطية، لأن ثمّة فارقًا جوهريًا بين الدين وأنماط التديّن. وانتقل من ذلك إلى البرهنة على أن من غير الممكن فهم أنماط التديّن إلا بفهم أنماط العلمنة التي مرّ بها مجتمعٌ من المجتمعات. وفي سياق السجال نفسه، رفض عزمي بشارة وصف الدين بأنه وعي زائف على طريقة الماركسيين، لأن الشعور بالمقدّس من سمات الوعي البشري. والشعور بالمقدّس لا يتطابق مع الدين تمامًا، بل يجمع الدين إلى عدد من الظواهر الأخرى؛ ففي الجزء الأول من كتابه **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، يميز بين الدين والمفاهيم الأقرب إليه مثل الأسطورة، وبين الدين والتدين، كما يميز بين العلم والسحر. ويشرح ماذا يعني تعريف الدين. ويناقش النظريات المختلفة في هذا الشأن، مثل اعتباره المثال الإنساني الذي لم يتحقق. وبدلًا من أن يؤدّي عدم التحقّق هذا إلى الاغتراب، بحسب كارل ماركس، فإنه يؤدّي إلى الأمل، بحسب الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ (1885-1977). والأمل

هو جوهر الدين، بل هو شكل آخر للأمل، بحسب ألكسيس دو توكفيل. ويجول عزمي بشارة في هذا المدى الحسّاس، ويجادل في أن الدين ليس نظريةً خاطئةً يجب تفنيدها، بل إن ما يدحضه التطور العلمي والحضاري هو مقولات الدين المعرفية التي تحاول أن تكون بديلًا من العلم، وليس الدين نفسه الذي ينتمي إلى مجال آخر.

وصل عزمي بشارة المولود عام 1956 الستين من عمره، واحتفلنا، رغمًا عنه، بعيد ميلاده في المنفى خارج الوطن، فهو يرفض الاحتفال بعيد ميلاده؛ فالمنفى نسبيٌّ في حالته، فهو يعتبر الوطن العربي وطنه. وفي أي حال، فإن هذا المناضل الذي ما برح يكافح في سبيل شعبه اللاجئ صار لاجئًا خارج بلاده. وكان هدف السلطات الإسرائيلية القضاء على «ظاهرة عزمي بشارة» بين فلسطينيي 1948 لاجتثاث الروح الوطنية المتحفزة التي راحت تتوطن فيهم. لكن، هيهات أن يتحقّق هذا الهدف. فهذا الرجل الذي اعتبره قادة إسرائيل عدوًا، هو ظاهرةٌ عربيةٌ حتى حين كان في داخل إسرائيل. وما فعلوه بملاحقته ونفيه لم يؤدِ إلا إلى زيادة إشعاعه واتساع نطاق تأثير أفكاره. وقصارى القول في هذا الشأن، إنه طوال سني نضاله السياسي، ومُعاركته الأفكار والكلمات، صارت لديه ذخيرة علمية وفكرية لا تُضاهى، وعصارة تجربة غنية متعدّدة الأبعاد والأعماق: في السياسة والنضال الوطني والفكر وبناء المؤسسات، فضلًا عن مواقفه السياسية المبتكرة التي أثارت، وما برحت تثير، سجالات شتى، ولا سيما مواقفه المؤيدة للشعوب العربية إبّان التحوّلات التي عصفت بمصر وسورية بالدرجة الأولى، فضلًا عن مواقفه من مشكلات العالم العربي وقضاياه الشائكة. ولاستخلاص عصارة هذه التجربة، وعلى امتداد أكثر من عشرة أيام متواصلة في تشرين الأول/ أكتوبر 2015، عقدنا لقاءات حوارية مكثفة بين مكتبه في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومنزله في الدوحة، وتوغلنا ما أمكن في تجربته المتشعبة والممتدّة في الزمن، فكان هذا الحوار.

ملاحظة أخيرة: الأسئلة الواردة في هذا الكتاب هي أسئلتي، أما الإجابات فهي إجابات عزمي بشارة، وضعت كما هي من دون تعديل. أما ملاحظات الهامش فهي إضافات مني لشرح بعض الأسماء والحوادث الواردة في الأسئلة والأجوبة، ولجلب أمثلة في حالات معينة، وأتحمل وحدي المسؤولية عنها.

بيروت في 1/ 12/ 2016

السيرة العاصفة

وُلد عزمي بشارة في الناصرة في 22 تموز/ يوليو 1956. وللمغرمين بالتوافقات التاريخية، يمكن الإشارة إلى أنه وُلد بعد أربع سنوات من ثورة 23 يوليو 1952 . وبعد أربعة أيام من عيد ميلاده الرابع أعلن الرئيس جمال عبد الناصر تأميم قناة السويس وإعادتها إلى السيادة المصرية. أما والده أنطون بشارة فيتحدّر من بلدة ترشيحا في الجليل الأعلى، وكان نقابيًا معروفًا وسكرتيرًا لاتحاد عمال شركة النفط البريطانية في حيفا، وعضوًا في اللجنة القومية، وحمل السلاح دفاعًا عن ترشيحا ضد قوات الهاغاناه في حرب 1947-1948 . كما كان شيوعيًا عضوًا في عصبة التحرر الوطني. ومن المفارقات اللافتة أن جنودًا من جيش الإنقاذ اعتقلوا والده حين كان يوزّع منشورات «العصبة» التي دعت، آنذاك، إلى قبول قرار التقسيم رقم 181 الصادر عن الأمم المتحدة في عام 1947، وإلى انسحاب الجيوش العربية التي دخلت إلى فلسطين في 15 أيار/ مايو 1948 غداة إعلان قيام دولة إسرائيل. وكان ذلك موضوع نقاش لا يتوقف بينه وبين ابنه المتمرّد على فكر الحزب الشيوعي من داخله. واستمر هذا النقاش سنوات. وفي أواخر أيام حياته (توفي في عام 1985)، تحوّل الوالد إلى الموافقة على رأي ابنه عزمي في أن قبول قرار التقسيم كان موقفًا خاطئًا من أساسه.

درس عزمي بشارة في مدارس الناصرة، وأنهى المرحلة الثانوية في المدرسة المعمدانية التي صار اسمها لاحقًا مدرسة الجليل. وفي تلك الأثناء، كان ناشطًا في صفوف الشبيبة الشيوعية، وعمل بجهد مشهود منذ عام 1973 على تأسيس لجنة المبادرة لعقد المؤتمر الأول للطلاب الثانويين العرب (6 نيسان/ أبريل 1974)

الذي انبثقت منه اللجنة القطرية للطلاب الثانويين العرب. وترأس عزمي بشارة هذه اللجنة طوال عامين. وساهم، مع طلاب ناشطين آخرين، في تأسيس «اتحاد الطلاب الجامعيين العرب في البلاد» (المقصود في الجامعات الإسرائيلية، لكنهم لم يرغبوا في وضع كلمة إسرائيل في التسمية)؛ وبهذه الصفة شارك في رسم فاعليات يوم الأرض في 30 آذار/ مارس 1976، واكتسب خلال ذلك خبراتٍ سياسيةً متنوعةً، بصفته أحد قادة الحركة الطالبية الفلسطينية في مناطق 1948، وأحد مؤسسيها في مرحلة عاصفةٍ هي سبعينيات القرن الماضي.

التحق بشارة بجامعة حيفا في عام 1976 لدراسة علم النفس، ثم درس الحقوق في الجامعة العبرية في القدس ابتداء من عام 1977. وفي الجامعة العبرية، كتب عددًا لا يُحصى من بيانات الحركة الطالبية في شؤون مختلفة، وأسس مجلة **الجديد الجامعي** في عام 1978، وهي الملحق الطالبي لمجلة **الجديد** التي كانت تصدر في حيفا. ومع ذلك بدأ خلافه مع الحزب الشيوعي يظهر إلى العلن في عام 1980. وتركز الخلاف على مجموعة من القضايا المهمة؛ فقد كان الحزب يدعو إلى المساواة بين العرب واليهود، ولم يكن يعير مسألة الهوية القومية للعرب الفلسطينيين أي اهتمام. وكانت أدبيّاته لا تأتي على حق اللاجئين الفلسطينيين في العودة إلى ديارهم، فضلًا عن الموقف القديم المؤيد لقرار التقسيم، والمناوئ لجمال عبد الناصر والمقاومة الفلسطينية المسلحة. وكان نقاشه مع الحزب يدور دائمًا حول محورين: قضية الديمقراطية مشكّكًا في مرحلة التمرد بالمفهوم الشيوعي(المسَفْيت) للديمقراطية، ورافضًا نهج الشيوعيين في تسمية دول استبدادية دولًا تقدمية لمجرد تحالفها مع الاتحاد السوفياتي. كما كان يرفض موقف الحزب الذي يرى أن إسرائيل تعبّر عن حق تقرير المصير للشعب اليهودي.

سافر إلى ألمانيا في عام 1980 لدراسة الفلسفة في جامعة هومبولت في برلين، فحاز الماجستير في عام 1984. وحين كان يكتب أطروحة الدكتوراه في عام 1986، حاضر عامًا كاملًا في الجامعة ذاتها، ثم عاد إلى فلسطين، ولم يلبث أن استقال من الحزب الشيوعي رسميًا، بعد أن استقال منه فكريًا، منهيًا مرحلة التمرد السابقة بالخروج من الحزب وعنه، وقاطعًا رؤيته عن رؤية الحزب السياسية

لإسرائيل وتاريخ الصراع العربي - الإسرائيلي. وستحمل هذه القطيعة مفهومًا سياسيًا وسلوكيًا مركزيا في وعيه وسلوكه هو رفض أسرلة الفلسطينيين. عمل بعد ذلك محاضرًا في جامعة بيرزيت، ثم أصبح رئيسًا لقسم الفلسفة والدراسات الثقافية في الجامعة نفسها مدة عامين. وفي تلك الفترة أيضًا، عمل باحثًا في معهد فان لير للعلوم الاجتماعية في القدس، وتولى إدارة البحوث والمكتبة في المعهد بين عامي 1990 و1995. وفي خضم العمل الأكاديمي، عاد الشأن السياسي يستحوذ على جزء كبير من نشاطه لانتباهه إلى أزمة الحركة الوطنية الفلسطينية في الداخل، وعملية الأسرلة التي كان عرب الداخل يمرّون بها وتخلّف فيهم رضوضًا خطرة مثل الاغتراب والتمزق، بما اشتملت عليه من آليات العنف النفسي والرمزي التي مارستها دولة ليست دولة جميع المواطنين، بل دولة اليهود وحدهم، فأسّس «حركة ميثاق المساواة» في 12 نيسان/ أبريل 1992، وبدأ بطرح فكرة «الدولة لجميع مواطنيها». وعبّر عن قناعته ببناء المؤسسات من حيث هي ركن أساس في مقاومة عملية الأسرلة، وفي النضال ضد الصهيونية. وشارك في إنشاء المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية - مواطن مع أساتذة في جامعة بيرزيت (جورج جقمان وسعيد زيداني وموسى البديري)، وصار رئيسًا لمجلس أمنائها بين عامي 1994 و2007، وكان جورج جقمان مديرًا لها. وفي عام 1995، شارك في اجتماعات قوى وطنية مختلفة بدأت تدرك أزمتها بعد اتفاق أوسلو وبعد إخفاق الحركة التقدمية في انتخابات الكنيست في عام 1992. وتمكن من صوغ البرنامج السياسي للتنظيم الذي نشأ عن هذه المشاورات، وسُمّي «التجمع الوطني الديمقراطي». ورشّحه التجمع الذي أصبح يؤطر معظم الحركة الوطنية في الداخل للانتخابات النيابية، فانتخب نائبًا، أول مرة، في 27 أيار/ مايو 1996، وأُعيد انتخابه في دورات 1999 و2003 و2006 إلى أن قدّم استقالته من الكنيست بنفسه في عام 2007 وهو خارج الوطن. وفي عام 1996 أسس صحيفة **فصل المقال** في الناصرة، بتبرعات مالية شخصية متواضعة جاءت من خمسين صديقًا من أصدقائه وأصدقاء «التجمع». ثم أسس **جمعية الثقافة العربية**، وساهم في التأسيس مساعده البرلماني آنذاك نبيل الصالح، كما ساهم في تأسيس مركز **مدى الكرمل للعلوم الاجتماعية التطبيقية** في حيفا مع نديم روحانا الذي تولّى إدارة المركز.

وصل عزمي بشارة إلى دمشق، أول مرة، في 14 كانون الأول/ ديسمبر 1997، والتقى جورج حبش في 16 كانون الأول/ ديسمبر 1997، ثم نايف حواتمة، وغيرهما من قادة الفصائل الفلسطينية. ثم تكرّرت لقاءاته جورج حبش مرّات عدة (في 3 نيسان/ أبريل 1998 و2 آب/ أغسطس 1999 على سبيل المثال). كما التقى شخصيات سياسية سورية وفلسطينية، فضلًا عن كثير من المثقفين والمفكرين العرب الموجودين في سورية. ومن الواضح أن عزمي بشارة بدأ يستغل حصانته البرلمانية لتجاوز الحدود المرسومة للمواطن العربي في أراضي 1948، ولإيجاد تواصل بين العرب الفلسطينيين المعزولين في الداخل والعالم العربي، وذلك خارج اتفاقات السلام الإسرائيلية - العربية مع مصر والأردن ومنظمة التحرير. وكان يقول في تصريحاته للصحافة الإسرائيلية: «أنتم في حالة حرب مع العالم العربي وليس نحن. فنحن جزء منه». وباشرت الشرطة الإسرائيلية التحقيق معه في 26 كانون الثاني/ يناير 1998 في ملابسات زيارته دمشق، وفي رفضه إخبار المستشار القانوني للحكومة الإسرائيلية عن نيته زيارة سورية، أو طلب الإذن للسفر إليها بوصفها دولة عدو. وفي عملية تحدٍّ زار دمشق ثانية مستغلًا حصانته البرلمانية. وفي الأول من نيسان/ أبريل 1998، ألقى محاضرة عن كتابه **المجتمع المدني: دراسة نقدية** في قسم الفلسفة في كلية الآداب - جامعة دمشق، بدعوةٍ من رئيس القسم آنذاك، صادق جلال العظم، وعميد كلية الآداب حامد خليل، حضرها جمهور كثيف من الأكاديميين والطلاب والمثقفين والكُتّاب والصحافيين. وتكرّرت زياراته إلى سورية، فالتقى الرئيس حافظ الأسد في 2 كانون الأول/ ديسمبر 1998. وكان الأسبوع الفكري الذي يقيمه قسم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة دمشق من أهم النشاطات السنوية الفكرية المفتوحة للجمهور على المستوى السوري.

مع سنّ قانون الانتخابات المباشرة لرئاسة الوزراء في إسرائيل، نشأت فرصة الترشح لرئاسة الحكومة، فرشّحه «التجمع» في 25 آذار/ مارس 1999، وجمع أكثر من ستين ألف تزكية بحسب القانون، ثم سحب ترشيحه في 16 أيار/ مايو 1999 عشية الانتخابات النيابية. وكانت الغاية من هذا الترشيح التشديد على توحيد العرب كي لا ينقسموا بين المرشحين المتنافسين: بنيامين نتنياهو عن «الليكود»

وإيهود باراك عن «حزب العمل». وكانت دول عربية عدة قد أيدت ترشيح إيهود باراك علنًا، ورحبت به السلطة الفلسطينية، وحتى سورية. وكانت استراتيجيا بشارة تنطلق من التركيز على تحدّي الأحزاب الصهيونية والطبيعة الصهيونية لإسرائيل، وعلى حق الفلسطيني في المساواة الكاملة، لا السعي إلى المنصب المستحيل، بل تأكيد هذه الاستحالة، وتحويلها إلى قوةٍ نقدية. وفي الانتخابات نفسها، فاز بشارة في الانتخابات النيابية التي جرت في 17 أيار/ مايو 1999، نائبًا عن الفلسطينيين العرب. لكن إسرائيل ألغت قانون الانتخاب المباشر بعد تلك الحادثة.

أُصيب عزمي بشارة بطلقاتٍ مطاطية في كتفه في إحدى التظاهرات الاحتجاجية العربية في مدينة اللد في 21 نيسان/ أبريل 1999. وفي الأول من آب/ أغسطس 1999 وصل إلى دمشق، الأمر الذي زاد من كراهية الإسرائيليين له، في الوقت الذي كان ملفه الاتهامي أمام القضاء الإسرائيلي يكبر بالتدريج. وفي 5 حزيران/ يونيو 2000، أي بعد عشرة أيام على تحرير الجنوب اللبناني من الاحتلال الإسرائيلي، ألقى خطبةً في بلدة أم الفحم، أكّد فيها انتصار نهج المقاومة، واضطرار إسرائيل إلى الانسحاب من لبنان من دون اتفاق سلام. وجُنَّ جنون الصهيونيين، ورفعت جمعية الدفاع عن حقوق المواطن اليهودي في إسرائيل دعوى ضده بتهمة التعاطف مع منظمتين إرهابيتين: حزب الله وحركة حماس. وقرّر المستشار القضائي للحكومة الإسرائيلية في 27 حزيران/ يونيو 2000 إحالته على التحقيق، وتعرّض منزله في الناصرة العليا لاعتداء إسرائيليين عنصريين بعد اتهامه بالمسؤولية عن التظاهرات التي جرت في تشرين الأول/ أكتوبر 2000، في بداية الانتفاضة الفلسطينية الثانية، وسقط فيها 13 شهيدًا من فلسطينيي 1948.

استغل عزمي بشارة علاقته بسورية لربط العرب في الداخل بمحيطهم العربي، ولتواصل الفلسطينيين في الداخل مع الشتات الفلسطيني، ونظم زياراتٍ شعبية إلى سورية، لوصل اللاجئين الفلسطينيين فيها بأهاليهم الذين بقوا في فلسطين منذ عام 1948. وبدأت هذه الزيارات في تشرين الثاني/ نوفمبر 2000، واستمرت حتى عام 2005، وشارك فيها أكثر من ألفي مواطن من فلسطينيي 1948، وهؤلاء التقوا أهلهم في المخيمات أول مرة، وسجلت دمشق مواقف مؤثرة لرجال ونساءٍ

يلتقون أخوة وأخوات أول مرة منذ ستين عامًا، وسنحت لبعضهم فرصة أولى وأخيرة لرؤية أخٍ أو أختٍ قبل الوفاة. وفي 19 تشرين الثاني/ نوفمبر 2000، التقى الرئيس بشار الأسد. وجرّاء هذا الزخم الشعبي الذي أيقظ مشاعر متعدّدة الاتجاهات، عروبية وعاطفية، بادرت الشرطة الإسرائيلية إلى منع تلك الزيارات في 20 شباط/ فبراير 2001. وفي 30 أيار/ مايو 2001 بدأت الشرطة استجوابه في قضية مساعدة المواطنين الفلسطينيين على زيارة أقاربهم في سورية. ومع ذلك، لم يتراجع أمام الحملة الهائجة التي بدأت تتكوكب ضدّه في الأوساط الإسرائيلية، بل شارك في الحفل التأبيني للرئيس حافظ الأسد في بلدة القرداحة في 10 حزيران/ يونيو 2001، وألقى خطبة باسم فلسطينيي 1948 دعا فيها إلى اعتماد أساليب المقاومة في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي، أكان الأمر في سورية أو في فلسطين. واستنادًا إلى هذه الخطبة، وما أثارته في الرأي العام الصهيوني، وجّه وزير الداخلية الإسرائيلية، روني بار أون، في 11 حزيران/ يونيو 2001 رسالة إلى المستشار القضائي للحكومة، إلياكيم روبنشتاين، طلب فيها اتخاذ الإجراءات القانونية لسحب الجنسية من عزمي بشارة، ومصادرة جواز سفره. لكن الفلسطينيين استقبلوه عند معبر وادي الأردن استقبالًا حاشدًا بعد عودته من دمشق في 18 حزيران/ يونيو 2001، ورافقته قافلة من السيارات حتى مدينة الناصرة. وهناك عقد مؤتمرًا صحافيًا، قال فيه: «أنا مستغرب من الذين يستغربون مواقفي. فأنا لستُ وطنيًا إسرائيليًا، بل أنا وطني فلسطيني، وسورية في نظر اليهود دولة معادية. أما أنا فلا أستطيع النظر إلى سورية بهذا المنظار. وحتى لو صلبوني، لا يمكنني اعتبار سورية وياسر عرفات والقيادة الفلسطينية أعداء، ولا أن أتعامل معهم على هذا الأساس، حتى لو كان القانون الإسرائيلي ينص على ذلك. أما مقاومة الاحتلال فهي حق مشروع، بل هي أكثر من ذلك، إنها واجب أيضًا. نحن نقول ذلك حتى من على منصة البرلمان». وجرّاء هذا الموقف الواضح والقاطع، قرر نواب حزبي الليكود والعمل في 25 تموز/ يوليو 2001 مغادرة مقاعدهم في الكنيست كلما صعد عزمي بشارة إلى المنبر لإلقاء خطبته. وفي 27 تموز/ يوليو 2001 استجوبته الشرطة مجدّدًا في شأن خطبته في بلدة القرداحة السورية. وفي 9 آب/ أغسطس 2001، قدّم إلياكيم روبنشتاين لائحة اتهام ضده، استنادًا إلى

خطبتيه في أم الفحم والقرداحة، فضلًا عن تنظيمه زيارات للفلسطينيين من سكان مناطق 1948 إلى سورية. وفي إثر ذلك، وافقت لجنة الكنيست الخاصة على اقتراح رفع الحصانة النيابية عنه في 29 تشرين الأول/ أكتوبر 2001، وأحالت المسألة على الهيئة العامة. وبموجب هذه الإحالة، وافق الكنيست على رفع الحصانة عنه في 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 2001، لتبدأ محاكمته في القدس في 12 من الشهر ذاته على ما قاله في أم الفحم والقرداحة. وفي 10 كانون الأول/ ديسمبر 2001 بدأت محاكمته في محكمة الناصرة مع مساعدَيه، موسى محمد ذياب وأشرف حسن قرطام، بتهمة تنظيم زيارات إلى «دولة عدو». وكرّر، في هذه المحاكمة، تصريحاته المعروفة عن حق سكان البلاد الأصليين في التواصل مع شعبهم وأمتهم من دون إذن ممن احتل أرضهم. وفي 8 حزيران/ يونيو 2002، حوكم أيضًا في محكمة الناصرة بتهمة الدعوة إلى اعتماد أسلوب المقاومة في لبنان.

انطلقت في الأثر حملة دولية للدفاع عن عزمي بشارة، مثقفًا ونائبًا، وعن حقه في حرية الرأي أيضًا. واتهمه المستشار القضائي للحكومة الإسرائيلية في عام 2002 بأنه أعدّ، مع حزب التجمع الوطني الديمقراطي، مخططًا منظمًا لتدمير الطابع اليهودي لإسرائيل غايته إقامة دولةٍ فلسطينيةٍ على أنقاضها، من نهر الأردن إلى البحر المتوسط، وأنهما، أي عزمي بشارة وحزب التجمّع، يتّخذان من الكفاح المسلح هدفًا مركزيًا. وعلى الرغم من الحملات الشرسة عليه، ومحاولات تخويف الفلسطينيين من السير في خطه السياسي، إلا أنه انتخب نائبًا في 28 كانون الثاني/ يناير 2003. وفي 24 تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه، زار سورية مجدّدًا، والتقى الرئيس بشار الأسد. وفي سياق نضالاته اليومية ضد الدولة الإسرائيلية لكشف مسلكها العنصري، نفذ إضرابًا عن الطعام في 2 تموز/ يوليو 2004 احتجاجًا على بناء جدار الضم والفصل العنصري، وانضمت إليه شخصيات مقدسية من الفصائل الفلسطينية كافة، وأنهى إضرابه في العاشر من الشهر نفسه بعد إلحاح السلطة الفلسطينية على إلغاء الإضراب ومغادرة مكان الإضراب، واضطراره إلى الاستجابة لطلب المشاركين من حركة فتح الذين انصاعوا لأوامر حركتهم في رام الله بوقف الإضراب.

زار عزمي بشارة لبنان في 14 آذار/ مارس 2005 للتعزية برفيق الحريري، والتقى في زيارته هذه الرئيس إميل لحود ورئيس مجلس النواب نبيه بري والوزير وليد جنبلاط، وزار مقبرة شهداء صبرا وشاتيلا ومخيم برج البراجنة. وفي العام نفسه، زار لبنان مرتين أخريين، وألقى محاضرة بدعوة من برنامج أنيس الخوري المقدسي للآداب في الجامعة الأميركية في قاعة عصام فارس في 19 تموز/ يوليو 2005، وفي 14 كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه ألقى محاضرةً أخرى في القاعة الكبرى لمعرض الكتاب العربي والدولي في بيروت، الأمر الذي جعل المستشار القضائي للحكومة الإسرائيلية، مناحيم مزوز، يفتح تحقيقًا جنائيًا ضده في 31 كانون الثاني/ يناير 2006. وتكرّرت زياراته لبنان، بدعوةٍ من جريدة **السفير**، وأخرى من الجامعة اليسوعية في بيروت، حيث ألقى محاضرة في 9 حزيران/ يونيو 2006 في مؤتمرٍ على إسم الشهيد سمير قصير، أثارت سجالات كثيرة[1]. ولمزيد من تحدّي السلطات الإسرائيلية، زار سورية مجدّدًا والتقى الرئيس بشار الأسد في 12 أيلول/ سبتمبر 2006، فاستدعته «وحدة التحقيق في الجرائم الدولية» الإسرائيلية في الحادي والعشرين من الشهر نفسه إلى التحقيق معه في خلفيات زيارته سورية ولبنان، وبتهمة تزويد حزب الله بمعلومات في أثناء حرب تموز/ يوليو 2006، من دون الإفصاح عن التهم بشكل كامل. واتضح له أن السلطات الأمنية الإسرائيلية تعدّ العدّة لتلفيق تهمٍ أمنيةٍ ضده لاعتقاله والقضاء على ظاهرة عزمي بشارة بعد أن أخفقت التهم السياسية والمحاكمات في تحقيق هذا الهدف. وتمكّن من الخروج من فلسطين مستعينًا بحصانته البرلمانية قبل سحبها منه وقبل انتهاء التحقيق وتقديم لوائح اتهام ضده. وسيروي لنا بشارة قصة تلك التهم في غضون هذا الكتاب. وقدّم استقالته من الكنيست إلى السفارة الإسرائيلية في القاهرة في 22 نيسان/ أبريل 2007. وبهذه الخطوة، باتت استقالته سارية في الرابع والعشرين من الشهر نفسه. وعلى الفور، دهمت الشرطة الإسرائيلية منزله في حيفا، وشقته المستأجرة في بيت حنينا في القدس بعد ذلك بيومين، إضافة

(1) بعد خروجه إلى المنفى ألقى محاضرات عدة في لبنان، منها محاضرة حاشدة في مسرح المدينة (8/ 9/ 2008) وفي مخيم البرج الشمالي (10/ 9/ 2008) وفي قاعة عصام فارس مجدّدًا بدعوة من النادي الثقافي الفلسطيني في الجامعة الأميركية (15/ 5/ 2009).

إلى مكتبه البرلماني في الناصرة. وفي الثامن والعشرين من الشهر نفسه نظم الفلسطينيون في مناطق 1948 مهرجانًا تضامنيًا معه في الناصرة. ولم تكتفِ السلطات الإسرائيلية بعمليات الدهم والتفتيش، بل تابعت إجراءاتها ضدّه بعدما أصبح غائبًا في الخارج، فوافقت اللجان المختصة في الكنيست بالقراءة الأولى في 14 كانون الأول/ ديسمبر 2010 على «قانون عزمي بشارة» الذي يتضمن وقف دفع مستحقاته المالية بصفته عضوًا سابقًا في البرلمان. وفي 14 شباط/ فبراير 2011، أُقرَّ قانونٌ خاص لنزع الجنسية عنه، وقانونٌ آخر لإلغاء صندوق تقاعده. وعكست هذه الإجراءات كلها الحقد الإسرائيلي عليه شخصيًا، وعلى مواقفه التي لم تتردّد في تأييد المقاومة ضد إسرائيل في فلسطين ولبنان، والتي كانت تجهر بالدفاع عن أهالي الجولان الواقعين تحت الاحتلال الإسرائيلي.

بعد مغادرته فلسطين قسرًا، أقام عزمي بشارة في عمّان موقتًا، وراح يختلف إلى دمشق وبيروت والقاهرة، وكان يدرس، في تلك الأثناء، إمكان تأسيس تيار قومي عربي جديد يعتمد قيم الديمقراطية والمواطنة والحريات. وبعد إنعام النظر مليًّا في الواقع العربي، استقرّ رأيه على تأسيس مركز للبحوث يكرّس جهده الفكري في مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية لبحث أوضاع المجتمعات والدول العربية، والتأسيس لِـ «العروبة الجديدة»؛ فأسس **المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات** في الدوحة في عام 2010 كمركز عربي، ثم مؤسسة **المعجم التاريخي للغة العربية** كمشروع علمي طويل الأمد بالتعاون مع علماء العربية البارزين في الوطن العربي، وأنشأ جريدة **العربي الجديد** في لندن في عام 2014، و**معهد الدوحة للدراسات العليا** الذي باشر موسمه الدراسي الأول في عام 2015، وترأس تحرير المجلات التالية: **عمران** (تعنى بالعلوم الاجتماعية)، **تبيّن** (تعنى بالدراسات الثقافية والفكرية)، **سياسات عربية** (متخصصة بقضايا السياسة)، **أسطور** (متخصصة بالدراسات التاريخية)، **استشراف** (تُعنى بالدراسات المستقبلية). وكان له الإسهام البارز في تأسيس **قناة العربي** التلفزيونية، والإشراف عليها. وما كاد عزمي بشارة يظن أنه ابتعد عن العمل السياسي المباشر حتى انفجرت الثورات العربية في السنة الأولى لافتتاح المركز، فكان له دور إعلامي وتثقيفي مهم في توضيح مفاهيم الثورة والديمقراطية

والمواطنة والحقوق الأساسية للمواطن، وفي تحليل ظواهر الثورة المضادة، وفي التحذير من الاستقطاب الديني - العلماني والاستقطاب الطائفي كمخاطر محدقة بالتحول الديمقراطي، ومن جرائم الكراهية أيضًا. وفي هذه الأثناء أنجز للمكتبة العربية كتبًا ثلاثة في تحليل هذه المرحلة من التاريخ العربي، وهي مراجع لكل من يريد أن يبحث في مقدمات الثورات العربية وتحولاتها، وفي تعثر التحول الديمقراطي مستقبلًا.

أنجزت المخرجة الإسرائيلية التقدمية سيمون بيتون فيلمًا عن بشارة في عام 2002 بعنوان «المواطن بشارة» (52 دقيقة). ونال عزمي بشارة جائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحر التي تسلمها في برلين في 14 كانون الأول/ ديسمبر 2002، ونال أيضًا جائزة حقوق الإنسان من مؤسسة Global exchange في 22 أيار/ مايو 2003، وشغل موقع كرسي جمال عبد الناصر في مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بين عامي 2007 و2009. وعلى امتداد ثلاثين عامًا من مسيرته السياسية والفكرية والنضالية، كتب حتى عام 2016 نحو عشرين كتابًا في قضايا أكاديمية وفكرية وتاريخية وسياسية وأدبية، فضلًا عن مئات المقالات التي كانت تُنشر في أهم الصحف والمجلات العربية.

مؤلفاته:

- **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996. ثم صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في عام 2012.

- قراءة في **الخطاب السياسي المبتور**، رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية - مواطن، 1998. وصدر بعنوان آخر هو **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

- **الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

- **طروحات عن النهضة المعاقة**، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2003.

- **الحاجز: شظايا رواية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004.

- **من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية**، القاهرة: دار الشروق، 2004.

- **حب في منطقة الظل: رواية شظايا مكان**، القاهرة: دار الشروق، 2006.

- **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

- **نشيد الإنشاد الذي لنا** (شعر)، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.

- **فصول** (شعر)، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009.

- **أن تكون عربيًا في أيامنا**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

- **فلسطين وثقافة الحرية**، (مجموعة مقالات) دمشق: أبواب للدراسات والنشر، 2010.

- **في الثورة والقابلية للثورة**، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

- **هل من مسألة قبطية في مصر؟**، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

- **الثورة التونسية المجيدة**، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

- **سورية: درب الآلام نحو الحرية**، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

- **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** (جزآن في ثلاثة مجلدات)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (صدر الجزء الأول في عام 2013، ثم صدر الجزء الثاني، وهو في مجلدين، في عام 2015).

- **ثورة مصر: من جمهورية يوليو إلى ثورة يناير**، (مجلدان)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

- **مقالة في الحرية**، بيروت المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

- **التنوير مشروع لم يكتمل بعد** (بالعبرية)، 1995.

- **الهوية وصناعة الهوية في المجتمع الإسرائيلي** (بالعبرية)، 1999.

I

العروبة وفلسطين واليسار

• قبل أن أبدأ هذا الحوار، أود أن أسأل: لماذا تريد أن تلخص تجربتك السياسية؟

لأنني بصراحة قررت أن الأوان قد حان للتوقف عن العمل السياسي المباشر. لقد قمت بواجبي في هذا المجال، وأشعر أني أديت دوري. وهو ما سألخصه معك هنا في هذا الحوار. لست سياسيًا بالمعنى السائد لمصطلح رجل السياسة، بل مناضل، بمعنى أني قمت بعمل سياسي ضد الظلم ومن أجل العدل. وأعتقد أن أفضل ما يمكن أن يقوم به مناضل في هذه المرحلة، إذا توافرت لديه القدرات الفكرية، هو العمل على الربط بين الأخلاق والسياسة. وفي هذا نقض للمعنى الشائع المغلوط للسياسي كبراغماتي ومتقلب يستثمر كل ما هو متاح لخدمة مواقفه. فمن دون ربط الأخلاق بالسياسة تتحول الأخيرة إلى لعبة قوة وسيطرة؛ فمجتمعاتنا تعيش أزمة أخلاقية تعطّل أي مجال للتداول السياسي. كما أن السياسة تتعطّل عمومًا في مرحلة تحويل الصراع من أجل العدالة إلى صراع هويات.

تعيش مجتمعاتنا أزمة أخلاقية في ناحيتين رئيستين: **الأولى**، عدم وجود معايير أخلاقية متفق عليها بحيث تدار الخلافات في ظلها. فمثلًا لا يوجد اتفاق عام على الطائفية والعنصرية، أو حتى على قيمة الكرامة والحرية كأساس لأي استقرار. أما **الثانية**، فهي التعصب لمعسكرات سياسية أيديولوجية أو هوياتية طائفية تهمّش الأخلاق، وتستبدل الشر والخير والصالح والطالح والقبيح والحسن بـ«نحن وهم». لذلك فالمهمات كبرى والعمل كثير، وجلّها متعلق بالمعايير الأخلاقية كموجه في العمل من جهة، وبالعقلانية في التفكير والتحليل والتشخيص من جهة أخرى.

عمومًا، عندي عمل كثير يجب أن أنجزه، ومشروعات فكرية وبحثية، وعمل مكثف للنهوض بالبحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية باللغة العربية، ودعم الباحثين الشبان، ومؤسسات واعدة لا بدّ من الاعتناء بها، ولا يمكنني

الاستهانة بمسألة الوقت. ليست لدي هذه الرفاهية. والعزاء الكبير أن عددًا وافرًا من المثقفين والمفكرين العرب لديهم الشعور نفسه، ويشاركون بهمة ونشاط في إنجاز المشروع النهضوي العربي للأجيال المقبلة.

- **هل يشمل العزوف عن العمل السياسي حاليًا المواقف السياسية أيضًا؟**

لا، بالطبع لا. فالمواقف هي واجب أخلاقي، وليست مجال نشاط يمكن التخلي عنه، وهي تدخل في نطاق القيم والتثقيف بها. لا يمكن التخلي عن واجبي الأخلاقي في اتخاذ موقف ما. أي معنى للحياة من دون ذلك؟! المثقف من دون موقف لا يستحق هذه التسمية. لكن ليس هذا هو ما يهمني. فلا يفترض أن يكون الدافع هو التصرف بوصفك مثقفًا، بل لأنك تنشد العدل بالمعنى الواسع للكلمة، أي أنك تنفر من الظلم. والظلم بالنسبة إلي هو انتهاك كرامة الناس وإذلالهم معنويًا وجسديًا، وسلبهم حريتهم وحقوقهم. وهو اللؤم الكامن في الاعتداء على الآخرين أيضًا أو التجني والافتئات عليهم وتهميشهم والإضرار بهم بسبب حسد أو خلاف في الرأي أو اختلاف في الهوية أو غيره.

- **هل تندرج قضية الديمقراطية التي تعمل من أجلها بقوة ضمن السياسة؟**

طبعًا. إنها قضية سياسية بالدرجة الأولى. لكني مقتنع أنها هُزمت في هذه الجولة، مع تصدر قوى دينية متطرفة وقوى النظام القديم والعسكر المشهد السياسي. أكثرية المجتمعات العربية لا تؤيد هذا ولا ذلك، وهي غير مستقطبة بينهما لحسن الحظ. ولهذا فثمة أمل. ولا حل لقضية الاستبداد إلا الديمقراطية. وكما تعلم لا أقصد بذلك الانتخابات وحكم الأغلبية فحسب، بل سيادة مبادئ الديمقراطية أيضًا، بما فيها الحريات المدنية المؤسسة بشكل صلب على حقوق المواطنة. هذا مشروع المستقبل، ولا محيد عنه.

النخب العربية عمومًا لا تتبنى ثقافة ديمقراطية. وهنا تكمن مشكلة كبرى وعقبة كأداء. ليست المشكلة في ثقافة الشعب؛ فهذه الأخيرة لن تصبح ثقافة ديمقراطية قبل تغيير الأنظمة. لكن ثقافة النخب التي يُفترض أن تقود التحول الديمقراطي هي المشكلة. وسبق أن خصصت فصلًا كاملًا لهذا الموضوع في كتاب **المسألة العربية**، وأصبحت أكثر تمسكًا الآن بما ورد فيه. فمجتمعاتنا

الراهنة، من غير العروبة بمفهومها الثقافي الحضاري، هي طوائف وجماعات ما دون وطنية، أو مهددة بالانزلاق إلى حضيضها.

تراجعت المعركة من أجل الديمقراطية موقتًا نتيجة قمع النظام القديم واستخدامه القوة بلا حدود من جهة، وتمكنه من شق النخب السياسية والثقافية من جهة أخرى. فمثلًا، لن تربح الديمقراطية في سورية حاليًا، سواء انتصر النظام أم الميليشيات المسلحة (مع تمييزي الواضح بين المجرم والضحية وتحميل النظام المسؤولية الرئيسة عما يجري وعن جرّ البلاد إلى حرب أهلية)، وسوف يحتاج الأمر إلى عملية سياسية بعد اتفاق سياسي دولي وإقليمي لا يتضمن بقاء النظام. لقد خسرت الديمقراطية في العام الثاني، أي في عام 2012، عندما قرر النظام القضاء على الاحتجاج المدني بالقوة المسلحة، ودخلت قوى غير ديمقراطية لتتصدى له بلغته. وفي مصر خسرت الديمقراطية عندما أثبتت النخب أنها غالبًا غير ديمقراطية (من دون تعميم جارف)، ومستعدة للاستعانة بالنظام القديم ضد الثورة لخوفها من نتائج العملية السياسية. وهذه أمثلة لأبين أن لدينا عملًا كثيرًا جدًا قبل العمل السياسي التنظيمي مع هذا الحزب وضد ذاك. وهو عمل سياسي طبعًا، لكن ليس سياسيًا بالمعنى المباشر.

• **شهدت ستينيات القرن العشرين تحول قوميين عرب كثر إلى اليسار، وإلى اليسار الماركسي تحديدًا. غير أنك، خلافًا لهذه الظاهرة، تحوّلت، في مابعد، من اليسار إلى القومية العربية. إذا كان استنتاجي صحيحًا، كيف تقرأ اليوم، بصورةٍ استعادية، هذا التحوّل؟**

أولًا، أريد أن أدقق صيغة السؤال: أنا لم أتحول من اليسار إلى القومية العربية، بقدر ما صحّحت نظرتي كيساري إلى القومية العربية. ولم تحصل هذه الاستعادة مبكرًا. ففي الستينيات التي تتحدث عنها، كنت في المدرسة الابتدائية، وقد حصل ذلك الأمر في زمن متأخر. المرحلة التي تتحدّث عنها جرى فيها التحوّل في الحركات القومية المختلفة نحو اليسار بتأثير أمور عدة، منها هزيمة عام 1967 علاوة على تحولاتٍ عالمية اعتُبرت حينذاك نجاحاتٍ لليسار في العالم كله، وتبين خطأ ذلك لاحقًا. ففيتنام لم تكن نجاحًا لليسار إلا ظاهريًا، بل لحركةٍ وطنية

تخوض حربًا تحررية. أما كمبوديا فأي نجاح هذا الذي أتى بمهووس عصابي سفاح مثل بول بوت[1] وعصابته إلى السلطة؟

كنت شابًا أنتمي إلى معسكر اليسار فعلًا، إذا كنت تقصد ذلك. كانت بعض حركات اليسار في أميركا اللاتينية جذّابة جدًا لحركات التحرر الوطني في بلادنا، مع أن تلك الحركات اليسارية في العالم، وفي أميركا اللاتينية، لم تكن حركات تحرّر وطني تمامًا، لكنها، لأنها عالمثالثية، اتخذ صراعها ضد الأنظمة الاستبدادية طابعًا معاديًا للاستعمار، خصوصًا الإمبريالية الأميركية التي كانت تدعم معظم أنظمة الاستبداد في أميركا اللاتينية في تلك الفترة. وكانت جذابة لنا أيضًا تجارب الكفاح المسلح الثورية في كوبا وفي بوليفيا ونيكاراغوا وهندوراس والأرجنتين والبرازيل، قبل أن تندثر أو تتحول إلى حركات اليسار الديمقراطية المعادية للاستبداد في أميركا اللاتينية، وتحديدًا في الأرجنتين والبرازيل، ولاحقًا في تشيلي. في هذا السياق تأتي تشيلي في عهد أليندي[2]، وكذلك في دول عدة في أميركا الوسطى وأميركا الجنوبية، لتتخذ صيغةً ديمقراطيةً لم يواكبها اليسار العربي، وهي التي من المهم الاستفادة منها حاليًا. على فكرة، تطرّقت إلى ذلك، وإلى تشبيه النظام العسكري الحاكم في مصر بعد انقلاب 3 تموز/ يوليو 2013 بانقلاب بينوشيه[3] في الفصل الأول

---

(1) بول بوت هو قائد منظمة «الخمير الحمر» في كمبوديا منذ عام 1963 حتى وفاته في عام 1998، وهو الأمين العام للحزب الشيوعي الكمبودي الذي حكم كمبوديا بالقمع، وأجلى السكان إلى الأرياف بالقوة. وعندما اجتاحت القوات الفيتنامية كمبوديا في عام 1979، فرَّ إلى الأدغال وعاش فيها مع مجموعاته حتى وفاته.

(2) كان سلفادور أليندي عضوًا في الحزب الاشتراكي في تشيلي، وتمكن من الفوز في انتخابات رئاسة الجمهورية في عام 1970. وعلى الفور بدأت معاركه مع رجال الأعمال والشركات الأميركية العاملة في مناجم النحاس والاتصالات. ورأت الاستخبارات الأميركية أن وصول أليندي إلى رئاسة الجمهورية يهدد مصالحها في أميركا اللاتينية كلها. وجراء تفاقم الصراع الداخلي قاد أوغستو بينوشيه، وكان قائدًا للجيش، انقلابًا عسكريًا ضد الرئيس المنتخب في 11 أيلول/ سبتمبر 1973 واقتحم القصر الجمهوري. ورفض أليندي الاستسلام، فأطلقت النار عليه. ودخلت تشيلي منذ ذلك التاريخ إلى عهد الدكتاتورية العسكرية، وصار بينوشيه رمزًا للدكتاتورية الفاشية.

(3) نفذ أوغستو بينوشيه قائد الجيش التشيلي في عام 1973، انقلابًا عسكريًا ضد الرئيس الشرعي سلفادور أليندي في 11 أيلول/ سبتمبر 1973، وسيطر على بلاده بين عامي 1973 و1990 =

من الجزء الثاني من كتابي ثورة مصر، في سياق دراستي نظريات التحول الديمقراطي.

ثانيًا، كانت جاذبية اليسار نابعة من طراز التحديث والتنمية الذي عرضه اليساريون؛ وهذه الجاذبية كانت حلًا لمشكلات التخلف في العالم الثالث بعد المرحلة الاستعمارية، علاوة على اندفاع اليسار في اتجاهاتٍ تتلاءم ومهمات حركات التحرّر الوطني، مثل إيلاء دورٍ أكبر للدولة في التنمية الاقتصادية. وكان من الطبيعي أن العسكريين وغير العسكريين الذين قادوا حركات التحرّر، كان لديهم اتجاه تحديثي يتضمّن دورًا رئيسًا للدولة في الاقتصاد والمجتمع والتنمية عمومًا في دولٍ يمكن اعتبارها متخلفة، وتشكّل فيها الدولة القوة المنظمة الوحيدة القادرة على النهوض بالمجتمع. هنا، تلاقى اليسار وحركات التحرّر الوطني. حصل هذا في العالم العربي، في حقبةٍ متأخرةٍ نسبيًا عن بعض دول أميركا اللاتينية وآسيا. وجرى ذلك جرّاء امتناع الدول الغربية عن التعاون مع قادة الدول العربية المستقلة حديثًا في عملية التحديث لاعتبارات كثيرة[4]، منها استراتيجيا الغرب في شأن إخضاع العلاقات مع هذه الدول للصراع مع الاتحاد السوفياتي، وعلاقة التحالف مع إسرائيل، أو ما يسمى «الحفاظ على أمن إسرائيل»، ثم إلحاح الغرب على تلك الدول للانضمام إلى حلف بغداد[5]. وأبعد من ذلك، امتنع الغرب، في تلك المرحلة، عن تزويد الكيانات العربية الناشئة بالسلاح لمواجهة إسرائيل[6]. وهنا، بدأت هذه الدول تميل إلى

= مستخدمًا الاعتقال والتعذيب والخطف والاغتيال، وكان طرازًا كريهًا للحكام الدكتاتوريين في العالم. توفي مرذولًا في عام 2006.

(4) مثل امتناع الولايات المتحدة الأميركية عن تمويل السد العالي في مصر في عهد عبد الناصر.

(5) ظهر حلف بغداد في 24/ 3/ 1955 للوقوف في وجه التوسع الشيوعي، وكان لبريطانيا وأميركا شأن في تأسيس هذا الحلف الذي انضمت إليه تركيا وإيران وباكستان والعراق. وفي 24/ 3/ 1959، بعد ثورة 14 تموز 1958، انسحب العراق من الحلف، ونُقل المقر من بغداد إلى تركيا، وتغير اسمه إلى «حلف السنتو» أو حلف المعاهدة المركزية Central Treaty Organization. ومع سقوط الشاه محمد رضا بهلوي في سنة 1979 انحل الحلف نهائيًا.

(6) حظر البيان الثلاثي (الأميركي - البريطاني - الفرنسي) لعام 1950 تزويد بلدان المنطقة بالسلاح في أعقاب حرب 1948. وبناء على هذا البيان الثلاثي لم تستطع الدول العربية استيراد السلاح من الدول الغربية.

المعسكر الاشتراكي من دون أن تميل إلى اليسار. وفي هذا المناخ السياسي، راح الخطاب اليساري يتّخذ شرعيةً سياسيةً أكثر مما كان يملك في السابق، على الرغم من عداء الأنظمة العربية (الناصرية والبعث) للشيوعية، وهي بقيت معاديةً للشيوعية في جوهرها. وتضمن الخطاب اليساري (أكان ذلك ضمن التيار القومي أو خارجه) مقاومة الاستعمار والتركيز على التنمية والمساواة والعدالة الاجتماعية وقضايا المرأة. وفي هذا المضمار، شرع اليسار في اكتساب الشرعية الجماهيرية. ثم جاءت حرب حزيران/ يونيو 1967 التي هُزمت فيها الأنظمة العربية، في مرحلة بدء تنامي شرعية اليسار، فعرض اليسار نفسه بديلًا من التيار القومي متبنيًا أنموذجي الصين وفيتنام، وحتى أنموذج أوروبا الشرقية. ولم يستمر ذلك طويلًا، فصعود الإسلام السياسي المعارض، وتوجّه الأنظمة نفسها غربًا، لم يمهلا اليسار طويلًا؛ إذ نشأ بسرعة خياران همّشا اليسار والتيار القومي معًا: إما التحالف مع الولايات المتحدة أو الإسلام السياسي. ولا نزال نعيش نتائج هذه الخيارات الوخيمة على الرغم من محاولات أميركية متقطعة وغير مثابرة لاحتواء ما تعتبرها عناصر معتدلة ضمن الإسلام السياسي. لكن هذا الأمر لم يغير الصورة الشاملة.

- **تقصد تهميش اليسار القومي الناصري تحديدًا؟**

حتى العناصر اليسارية في داخل التيار الناصري، وفي داخل حزب البعث، قويت في الستينيات، وأعتقد أن التحوّل نحو اليسار في تلك الفترة كان طبيعيًا ومفهومًا. لكن، تبين لاحقًا أنه كان موقتًا، لأن القوى الحقيقية التي كانت كامنة، وتنتظر كي تعرض نفسها بدائلَ من الأنظمة والأيديولوجيات التي اهتزّت شرعيتها بعد عام 1967، هي القوى الأكثر صلةً بالقواعد الاجتماعية، وهي: **أولًا**، القوى الرأسمالية الصاعدة من داخل الأنظمة نفسها التي كانت تعترض على سياسات الاقتراب من المعسكر الاشتراكي، وعلى الابتعاد من المعسكر الغربي، وتدعو إلى انفتاح اقتصادي، وتُحمّل «النهج المغامر» مسؤولية إخفاق المواجهة مع إسرائيل والتنمية معًا. **ثانيًا**، القوى الآتية من أعماق المجتمع، والتي تستعين بثقافةٍ منتشرةٍ في أوساط الناس هي الثقافة الدينية، وتعيد إنتاجها بصيغة جديدة لم تكن معروفة في إطار التدين الشعبي. أي إن هذين التيارين، السياسي الإسلامي

واليميني الليبرالي، وإن كانا موجودين في إطار الحياة العامة، إلا أنهما أصبحا أكثر جرأة وجذرية بُعيد هزيمة عام 1967. هاتان القوتان هما اللتان طرحتا نفسيهما بديلين من التيارين القومي واليساري. والتيار القومي، حينذاك، كان يمينيًا محافظًا، ويدعو إلى انفتاح اقتصادي من دون انفتاح سياسي، ويدعو إلى نوع من الليبرالية الاقتصادية التسلطية. لكن مشكلة اليسار لم تنعقد مع تحولات التيار القومي نحو الانفتاح الاقتصادي، بل مع ليبراليته الاقتصادية، وغياب ليبراليته السياسية. فاليسار لم يطرح برنامجًا ديمقراطيًا بديلًا فعلًا، ولم تكن ثقافته ديمقراطية أصلًا. ولا أنسى هنا تحول كثير من اليساريين إلى النيو - ليبرالية، وهي أشد الاتجاهات يمينية تجاه الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للمواطن.

من جهة أخرى، كانت القوى الدينية في حالة صدام مع التيار القومي. واتضح أن هيمنة الحقبة اليسارية كانت قصيرة، لكنها استمرت لاحقًا كحالة ثقافية نخبوية، ولم تحقّق هيمنة ثقافيةً جماهيريةً البتة. أستثني من ذلك قوى يسارية قليلة حقّقت امتدادًا جماهيريًا. غير أن القوى اليمينية في النظام، أو قوى الإسلام السياسي، عاودت ضرب اليسار. هنا، أتحدّث عن السودان حين تحالفت القوى اليمينية التي ورثت النظام مع الإسلام السياسي. ونتحدّث عن العراق أيضًا. وفي ما عدا العراق والسودان، لم يحقق أي تيار يساري امتدادًا شعبيًا، وربما حقق الحزب الشيوعي اللبناني بعض الامتداد النسبي في جنوب لبنان في مرحلة قصيرة. أما الاستثناء الوحيد فكان في فلسطين، حيث لم ينشأ اليسار بشكل مستقلٍ بذاته (عدا الحزب الشيوعي الفلسطيني)، بل نشأ في داخل حركات التحرّر الوطني، وبقي مرتبطًا بمهماتها. وبرز اليسار في مقابل التيارات الوطنية الأخرى، كقوة أكثر راديكاليةً في ما يخص الكفاح المسلح، واكتسب شعبيةً لا بأس بها، لا ليساريته، إنما لراديكاليته الوطنية التي ركّب عليها خطابًا يساريًّا، كما في حالة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وما تفرع منها. وكان اليسار، في الأصل، حركاتٍ وطنيةً راديكاليةً أكثر جذريةً من الرجعية العربية في الصراع مع إسرائيل، وهذا هو أحد أسباب شعبية اليسار، لا يساريته بالتحديد. طبعًا، هذا لا ينفي أن بعض مثقفي هذا التيار كان يساريًا فعلًا.

أما عن انتقالي من اليسار إلى القومية، فالصحيح أنني انتقلت من الشيوعية إلى اليسار، لأنني بدأت أدرك أن الشيوعية ليست يسارًا، بل هي يمين في بنيتها الذهنية

وممارساتها. فأنا أتبنى، من الناحية القيمية، قيمًا يساريةً مثل الحرية والعدالة الاجتماعية. وإنْ وُجد في اليسار ما يفترض أن نحرص عليه فهو هذه القيم، لا النظريات. فلا يوجد علمٌ يساري وعلمٌ يميني، خلافًا لادّعاء الشيوعيين بأن اشتراكيتهم علمية في مقابل الاشتراكية التي يسمونها طوباوية. كما أن الرأسمالية ليست علمًا؛ فهذه التعابير، وإن بدت مبهرة في السجالات، فإنك إذا دققتَ في معناها ومضمونها لوجدتها كلامًا فارغًا، أي لا محتوى لها.

ظهر مصطلح اليسار، كما هو معروف تاريخيًا، في الثورة الفرنسية. وكان الجناح اليساري هو الذي يجلس في جهة اليسار من قاعة الجمعية الوطنية الفرنسية. اليساريون هم الذين جلسوا في يسار القاعة فصاروا يسارًا. وكانوا من الطبقة الوسطى ومثقفيها، لكنهم كانوا أكثر راديكالية في الدفاع عن الجمهورية ضد الملكيين، وعن المساواة وحقوق فقراء المدن بصفتهم مواطنين. وارتبطت هذه المواقف بتسمية اليسار.

تميز ذلك اليسار بالراديكالية في موضوع المساواة بين المواطنين. وكان، قياسًا على باقي الأجنحة، الأكثر راديكاليةً. ومن هنا نشأت تقاليد اليسار. ولاحقًا، أقامت الاشتراكية مبادئها على قيم اليسار. وفي النهاية، المهم هو ما يميز اليسار، ولا تهمني الكلمة كثيرًا بقدر ما تهمني القيم، وأولها - في حالة اليسار - قيم المساواة. ثمّة أناسٌ يسمون أنفسهم يساريين، ولا أريد أن أُحشر معهم في التسمية نفسها إذا كانوا يؤيدون الاستبداد وقمع الحريات، ويعادون الديمقراطية، ويرفضون المواطنة والمساواة، ويميزون بين المواطنين على أسس حزبية، أو إذا كانوا يؤيدون جرائم ضد الإنسانية إذا ارتكبتها قوى في المعسكر السياسي الذي ينتمون إليه، أو لتحقيق أهدافهم السياسية، أو لا تعنيهم العدالة الاجتماعية، وقيم الحريات في الأساس. ويدرك اليسار الذي يمكنني الانتماء إليه أن من غير الممكن تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية من دون الحرية. ما هو عكس الحرية؟ إنه العبودية والاستبداد. ولا يمكن أن يحقّق أي نظام استبدادي المساواة والعدالة الاجتماعية، لأن الاستبداد يُنتج طبقة حاكمين وطبقة محكومين، وبينهما فجوةٌ كبيرة في الامتيازات والحقوق سرعان ما تتحوّل إلى فجوةٍ طبقية اقتصادية. وهذا

ما برهنت عليه تجارب الدول التي حكمتها الأحزاب الشيوعية. لذلك، بدأت في فترةٍ مبكّرة من حياتي، أرى في الأحزاب الشيوعية أحزابًا يمينية، لأنها محافظة في مسألتَي الحرية والحريات العامة، ولا تمارس المساواة، وتنقض المواطنة في النظرية والممارسة بدعمها الاستبداد، وتهمش قضية الحرية، وبالتالي، فهي أحزاب يمينيةٌ حكمًا. لم يكن ذلك مجرّد إشكالٍ نظري، بل تجلى في ممارساتٍ قمعية. وقد اعتبرتُ الستالينية تحديدًا نظامًا يمينيًا سلطويًا محافظًا. ولذلك أيضًا تأثرتُ بحركة اليسار الجديد في أوروبا على سذاجة بعض أطروحاتها التي ناصبتها فيها الأحزاب الشيوعية العداء، والتقت اليمين في العداء لهذه الحركات. وازداد هذا العداء بعد أن راحت هذه الموجة تؤثر في الدول الاشتراكية الأقرب إلى الغرب، مثل تشيكوسلوفاكيا التي شهدت خروج حركات اليسار الجديد إلى الشارع في عام 1968. وبهذا المعنى، ما زلت أعتبر نفسي منتميًا إلى قيم اليسار الذي يستحق هذه التسمية.

بالعودة إلى سؤالك عن تبني القومية، فقد حصل لدي تحوّل فعلي، ولا أسميه تحولًا فكريًا، لأنني لم أحمل في شبابي فكرًا ناضجًا متكاملًا كي أتحوّل عنه، بل كان هذا التحوّل شوطًا في مراحل تطوري الفكري. وقد وقع هذا التحوّل في مسار المتغيرات التي تحدث لكل إنسان، خصوصًا حين ينضج سياسيًا، وهو يشبه النضج العقلي العاطفي، بمعنى التخلي عن العقائد والعصبيات التي كان يؤمن بها في طفولته السياسية، ثم التوجه إلى التعامل مع الواقع السياسي بأدواتٍ أخرى، مثل القيم والتحليل العقلاني والعقل والعاطفة الناضجة. وكانت هذه الأدوات التحليلية تقودني إلى مسألة الصراع، بوصفي فلسطينيًا يعيش في الداخل، ويعتبر نفسه في حالة صراع مع الكيان الصهيوني وبنيته الاستيطانية، ويواجه التمييز العنصري وتخلف المجتمع العربي، وما يحيط بنا من سياساتٍ عربية. أصبحت أربط كثيرًا إخفاقات الأنظمة بأزمة شرعية الدولة العربية، كما بدأت أرى مبكرًا شأنًا قد يكون متقدمًا للقومية العربية، وتحديدًا في مسألة الطائفية؛ فالقومية العربية عابرة للطوائف، وتستند إلى إرادة الأمة في تقرير مصيرها. ثم إن القضايا التي تشغلنا كانت كلها تقريبًا قضايا عربية، مثل قضية الثورة وأنظمة الحكم والعلاقة بالاستعمار (التبعية) وقضية فلسطين. ومن دون شك، كان هناك جانب عاطفي في الأمر. فلو أن شابًا من جيلي

عاش في ظل الأنظمة القومية في الستينيات مثل نظام جمال عبد الناصر لسخر مني في تلك الفترة، ولربما قال: إنك لا تعرف شيئًا عن هؤلاء الحكام. إنهم يحكموننا بالحديد والنار، ويرفعون شعاراتٍ قومية ويتاجرون بقضية فلسطين. وقد التقيت لاحقًا أصدقاء مصريين مثل محمد السيد سعيد وأحمد عبدالله وغيرهما ناقشوني في نظرتي إلى عبد الناصر بعد تبني نظرةً نقدية أكثر واقعيةً تجاه عبد الناصر من منطلقات ديمقراطية، مثلما قابلت لبنانيين، مثل الصديقين جوزف سماحة وطلال سلمان، ممن رأوا في الرومانسية تجاه عبد الناصر أمرًا إيجابيًا في السياسة (راجعت موقفي النظري من نظام عبد الناصر، وسجلت مراجعتي هذه حديثًا في الفصول التحليلية التاريخية في الجزء الأول من كتابي **ثورة مصر**).

- **ما هي النتائج التي توصلت إليها في نقد الناصرية؟**

تحدثت عن ذلك في الجزء الأول من كتابي ذاك. يمكنك قراءة هذا الجزء الذي يتضمن تصوري لمرحلة عبد الناصر في نوع من المراجعة. كان ذلك ضروريًا لفهم «جمهورية يوليو 1952» التي بدأت بالاعتماد على الجيش في التحديث، وتحييد المؤسسات الحديثة الأخرى التي كانت قائمة بل تهميشها، مثل الأحزاب والإعلام والهيئات التشريعية والقضاء المستقل نسبيًا. وللتذكير، فقد سُمّي انقلاب الضباط الأحرار «حركة الجيش» ولاحقًا «ثورة يوليو». وكانت تلك الحركة تهدف إلى التحرر من التبعية للإنكليز ومكافحة الفساد وبناء اقتصاد عصري وحل المسألة الزراعية. واعتقد الضباط أن الولايات المتحدة سوف تؤيدهم في إنجاز هذه المهمات. لكن ما لبثوا أن اصطدموا بها على خلفية رفض الانضمام إلى حلف بغداد وتمويل السد العالي والتسلح في مواجهة إسرائيل. ولا شك في أن عبد الناصر قاد مشروعًا مهمًا في بناء القدرات الذاتية لبلد عربي، كالإصلاح الزراعي وتعميم التعليم ومجانيته وبناء قاعدة صناعية واسعة. كما طرح مسألة الوحدة العربية، وانضمت مصر في عهده إلى حركات التحرر الوطني، ودعمت ثورة الجزائر ضد الاستعمار الفرنسي، وكان لمصر دور تاريخي في تفكيك الاستعمار. لكن لا يجوز أن ننسى أن نظام عبد الناصر قدم الطراز الأول للحكم العسكري التسلطي وللخطاب السياسي الشعبوي. كما انتهى به

الأمر إلى أزمة اقتصادية كبرى وهزيمة عسكرية في حرب 1967. فلا بد لنا من التخلص من الحكم العسكري التسلطي والخطاب السياسي الشعبوي في تطلعنا إلى مستقبل عربي، وإلى أنظمة أكثر عدالة. فالتوق إلى أسطورة الناصرية ما زال قائمًا عند قوى عدة. وهو يؤثر في التزامها الديمقراطية، ويعرضها باستمرار لقبول حكم العسكر، كما يضعفها أمام الديماغوجيا الشعبوية. فلا يمكن أن تلتزم النخب القومية فعلًا فكرة الديمقراطية إذا ظلت تنتظر زعيمًا ملهمًا. وفي النهاية يأتي زعيم ليس ملهمًا، والقضية ليست أنه غير ملهم فحسب، فهذا بدهي، وكذلك لا يكفي القول إنه ارتكب أخطاء، أو إنه كان محاطًا بأعوان سيئين أو غير مؤهلين، فهذا كله مجرد خرافات شائعة بلا دراية أو معرفة. ثمة مشكلة كبيرة في نمط التفكير هذا. نحن نرى نتائج سياسات النظام وبنيته، ولا بد من تحليلها عقلانيًا.

من ناحيتي، وبصفتي فلسطينيًا يعيش في الداخل، لم تشغلني كثيرًا هذه الصورة، مع أنني كنت أعرفها عقليًا، لكني لم أتجاوب معها عاطفيًا، ولم أكن معارضًا لعبد الناصر، كما كان اليسار والإسلاميون وبعض القوميين غداة هزيمة 1967، أو بسبب الممارسات غير الديمقراطية، بل كنت ناقدًا وغاضبًا من الهزيمة. وهذا هو الفارق بيني وبينهم. فعاطفيًا، كنت متورطًا في الصراع ضد الصهيونية، لا في الصراع ضد الأنظمة العربية. لذلك، كنا نفرح لانتصارات العرب، وتأثرنا بحرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973.

ما أود الإشارة إليه هنا، هو أن ما حصل لي في سبعينيات القرن المنصرم كان ردة فعل عقلانية على تلك المرحلة التي صعدت فيها الوطنية الفلسطينية، وكنت جزءًا منها. كنت طالبًا في الجامعة، وتأثرت بصعود الوطنية الفلسطينية وانحسار المد القومي العربي بعد هزيمة عام 1967، لكني لاحظت أننا في مرحلةٍ ما نبالغ بالوطنية الفلسطينية إلى درجة معاداة العرب، كأن مصائب الفلسطينيين كلها من العرب. هذا نوعٌ من الشوفينية الفلسطينية. وكنت واثقًا أن هذه الشوفينية سوف تقود جناحًا من الحركة الوطنية الفلسطينية إلى التصالح مع إسرائيل، مثل جميع الشوفينيات الوطنية المحلوية التي أحيت روابط متخيلة فينيقية وفرعونية وبابلية وأشورية مستندة إلى الكشوفات الأثرية والأنثروبولوجية، وكلها تؤدي

إلى التصالح مع إسرائيل، أو تغطي الميل إلى التصالح، بفك الارتباط بالعرب. في واقع الأمر، أخفقت محاولة إحياء هذه الروابط بـ «اكتشاف» جذور تاريخية للوطنيات القائمة، أي لما يوصف بالوطنيات في الدول القطرية، أقدم من الثقافة العربية السائدة (فعليًا لا يوجد رابط ثقافي عاطفي مع هذا المتخيل التاريخي. وسبق أن كتبت في **المسألة العربية** إنها جماعة غير متخيلة، أي لا يمكن تخيلها، خلافًا للقومية كجماعة متخيلة، أي يمكن البشر تخيل الانتماء إليها كأنها جماعة أهلية). وهذه الشوفينية ساهمت في الترويج لفك ارتباط العرب بفلسطين. وراح كثيرون عندنا في فلسطين، في نهاية السبعينيات، يرددون أن العرب لا يساوون شيئًا. وكان ردّي التمسك بالهوية الوطنية الفلسطينية والعربية.

كنت أدرك أن إسرائيل يمكن أن تتصالح مع كيانٍ فلسطيني ما، مثلما تتصالح مع كيان عربي، لكنها لا يمكن أن تتصالح مع العرب عمومًا، أو مع القومية العربية، فضلًا عن الأمة العربية، لأن صراع القومية العربية مع إسرائيل ليس مجرد صراع على أرض محتلة فحسب، بل صراع على وحدة الأمة أيضًا. في حين أن للكيانات العربية القائمة صراع حدود مع إسرائيل في أفضل الحالات. وما تبقى من صراعها مع إسرائيل هو ما تبقى من الهوية العربية الجامعة. وضعفها لا يعني ضعف الرابط بفلسطين فحسب، بل يعني التفكك الطائفي والاجتماعي الداخلي أيضًا. لقد تطرقت إلى ذلك مطولا في كتابَيْ: **المسألة العربية** و**أن تكون عربيًا في أيامنا**. وأعتقد أن صحة هذا الكلام تثبت في كل يوم؛ فالدولة الوطنية وحدها من دون العروبة ليست نقيضًا لإسرائيل ولا نقيضًا للطائفية.

• مثل الترويج لمواقف شتى ضد العرب وتكرار الكلام على أن الفلسطينيين كانوا دائمًا وحدهم في المعركة مثل شعار «يا وحدنا» الذي شاع في لبنان في سنة 1982.

تمامًا، وذلك حين تصبح الخيبة شعارًا. آنذاك انتشر تبخيس مساهمات العرب في قضية فلسطين. وكنتُ، في الأساس، منزعجًا من تشديد الشيوعيين على دور الرجعية العربية في نكبة فلسطين في عام 1948، وتحميل الصهيونية مسؤولية أقلّ من مسؤولية الرجعية العربية في هذا الشأن. كنت أعرف أن هذا غير صحيح على الإطلاق. قد تكون الرجعية العربية حينذاك غير ناضجةٍ بشكل

كافٍ، وأقلّ وعيًا، وأقلّ امتلاكًا للأدوات في مصارعة الصهيونية، فهي لم تكن على المستوى نفسه من التطور؛ فالصهيونية كانت حركة استيطانيةً، نشأت أولًا في الطبقة الوسطى اليهودية في أوروبا، وجاءت عناصرها التأسيسية وقواعدها الاجتماعية من نقاباتٍ وحركاتٍ عمالية متمرسة ومتطورة، بينما نشأت أنظمتنا العربية على العشائر وأعيان المدن. أنا هنا أتحدّث عن حرب عام 1948، حين كانت الأنظمة العربية قد خرجت للتو من تحت الانتداب والاستعمار، وكانت جيوشها هشة وضعيفة ومحدودة، ولم تكن جاهزةً للحرب مع الصهيونية التي كان لها جيش محترف وصناعة عسكرية متطورة. لم أتفهم هذه الهجمة الشيوعية على النظم العربية كأنها هي التي احتلت فلسطين واستوطنت فيها. واعتقدتُ أن هذا الهجوم غير منصف، وأساسه صهيوني. فالحركة الشيوعية جاءت إلى بلادنا من خلال الهجرة الصهيونية، ومن أوساط يسارها العمالي الذي ادّعى أن التحالف الطبقي مع الفلاحين العرب ضد حكم «الأفندية» ممكن. الصهيونية هي التي سطت على فلسطين وسلبتها، والأنظمة العربية لم تتمكن من الدفاع عنها. أما الشعوب العربية فكانت مع فلسطين (وما زالت)، لكنها محيّدة أو مغلوب على أمرها، وغير منظمة ضمن حدودها الوطنية الجديدة. كانت الشعوب العربية غير قادرة حتى على استيعاب حدود الدول. ثمّة فارق كبير في المسؤولية. لذلك، حدثت ردة فعل عندي، ووجدت أن هناك أمرًا خاطئًا في الموقف من العروبة، ولا سيما أن لدي، في الأساس، كشاب فلسطيني، حساسية من الدعاية الصهيونية المضادة للعرب، وثرثرتها عن تخلفهم المزعوم. وصرت حسّاسًا أكثر تجاه الموقف الدفاعي الفلسطيني أمام الصهيونية، كأن نكبتنا سببها العرب. كانت العنصرية الصهيونية عدوي الأوحد، وكنت أستغرب وأنفر من أي فلسطيني أو عربي يتملقها أو يسعى إلى نيل إعجابها. وأصبحت حسّاسًا جدًا لأي مثقف عربي، أو فلسطيني، يحاول إثارة إعجاب الإسرائيليين بانتقاد شعبه ومجتمعه.

هذه هي الخلفية العاطفية للتحول الذي طرأ عليَّ فكريًا. ومع تشديدي على فكرة الانتماءين العربي والفلسطيني معًا، بدأت أفكّر في مسألة تعدّد الهويات، أي إن الفرد الفلسطيني هو فلسطيني وعربي وإنسان، وإن هوية الفرد يجب ألا تقتصر على هويةٍ واحدة. وهذا كان من الموضوعات التي تمثل تحدّيًا للفكر

القومي العربي الكلاسيكي الذي يعتبر القومية هي الحل للهويات كلها. في الواقع العملي كان هناك ضغط كي تصبح القومية العربية أو الهوية العربية نقيضًا للهويات الأخرى، كأن يُطلب من الشخص ألا يقول إنه عراقي بل عربي، كأن كلمة عراقي هي نقيض الهوية العربية. وفي رأيي، كما كتبتُ لاحقًا، تعدد هويات الإنسان الفرد هو من سمات الحداثة. أما تعدد الهويات في الدولة فليست من إنجازات الحداثة بل عرفتها الإمبراطوريات القديمة التي يمكن الاستفادة من تجربتها.

بدأت أطوّر أفكاري في شأن القومية العربية في كتاب **المجتمع المدني: مساهمة نقدية**، وظهرت لاحقًا في مرحلة متأخرة في كتابَيْ **المسألة العربية** و**أن تكون عربيًا في أيامنا** (الثالث تبسيط للثاني مع إضافةٍ مهمةٍ متعلقة بالمشروع الوطني الفلسطيني ومستقبله)، وهي أفكار كانت موجودةً عندي منذ فترة طويلة، ثم سنحت الفرصة كي أدوّنها. الفكرة الجوهرية في الكتابين الأخيرين أن للقومية شأنًا مهمًا على مستوى الاندماج الاجتماعي ومبدأ حق تقرير المصير. لكن، لا يجوز أن تتحوّل القومية إلى أيديولوجيا شاملة. وهذا بالضبط ما حصل لدى الحركات القومية. هذا خَطِر جدًا، لأنها تنتهي بسهولة إلى ديماغوجيا فاشية، وتبرّر لبضعة أفراد الحديث باسم الأمة وتخوين الآخرين المخالفين لها. هذا هو النقد **الأول**. أما **الثاني**، فهو عدم فرض القومية العربية على غير العرب بالقوة، لأن هذا الأمر ينشئ قضية أقلياتٍ نحن في غنىً عنها، خصوصًا أن القومية العربية ازدهرت، حين كان الانتماء إليها مسألةً طبيعيةً ناتجةً من شيوع اللغة وهيمنةٍ ثقافية طبيعية وطوعية للعربية، واندماج اقتصادي نتيجة التجارة وحياة المدينة العربية التي دمجت الانتماءات الإثنية المختلفة والمتنوعة في العالم الإسلامي، وكانت المدينة بوتقة صهر ثقافية عربية. طبعًا، لم تتعرّض الأرياف العربية لعملية الانصهار نفسها، جراء عوامل موضوعية، جغرافية واقتصادية، فظلّ بعض الأرياف السريانية والأشورية والتركمانية والكلدانية وغيرها قائمًا بعناصره القديمة. لذلك نلاحظ فارقًا كبيرًا بين اندماج أكراد بغداد ودمشق وغيرها من المدن الذين تعرّبوا، وبين المناطق الكردية التي ظلت محافظة على هويتها القومية، بل طورتها مع مرور الزمن.

إذًا، صارت المدينة العربية بوتقة الصهر، لا الريف. وفي مابعد، للأسف،

حدث أن ضباطًا ريفيين أرادوا فرض القومية العربية على مناطق وأرياف غير منصهرة بالعروبة. وأدى ذلك إلى ردّات فعل معاكسة، وإلى بلورة وعي قومي معادٍ للعرب عند هذه الأقلية أو تلك. وهذه جريمةٌ بالفعل ارتكبها تيار قومي راديكالي. لقد ازدهرت العروبة اندماجًا طوعيًا ثقافيًا اقتصاديًا، وانحطّت حين أصبحت أيديولوجيا دولة.

• **تقدم المناطق الكردية في شمال سورية مثلًا واضحًا لذلك.**

إن محاولات فرض القومية العربية على أكراد سورية بهذه الطريقة جرّت العكس تمامًا. هذا صحيح. لكن هذا الأمر لم يكن المشكلة الوحيدة، فقد حوّلت الهجرة الكردية من تركيا طوال الفترة الممتدة من العشرينيات حتى الخمسينيات، ونشاط أحزاب كردية راديكالية، إحدى المناطق السورية إلى كردستان غربية، مع أن مثل هذا المصطلح لم يكن قائمًا في الأدبيات القومية الكردية ذاتها. لكني أتساءل مبدئيًا: ما المانع في أن تبقى جماعات مؤلفة من أفراد متعددي الهويات، يقول الواحد منهم: إن قوميتي كردية لكنني نصف عربي، ولدي ميل إلى العروبة لأنني أتكلم العربية وأحب الأدب العربي؟ ما المانع؟ فليكن كذلك، ولتكن له قومية أخرى، كردية أو سريانية، ويبقى في الفضاء العربي، فهذا أفضل من أن يصبح معاديًا للعرب. إن اعتبار الهوية العربية منظومة فكرية أو أيديولوجية أو دين بديل هو نتاج التأسيس المتأخر للقوميات (إيطاليا، بولندا، تركيا، العرب) ومن الضروري تجاوزه. لقد فُرضت القوميات الفرنسية والإيطالية والألمانية بالقوة، هذا صحيح، لكن فرض القومية على أقوام يجري عندهم تبلور قومي في الوقت ذاته يؤدي إلى صدام. ثم إن اعتبار القومية موروثة، ويمكن البحث عنها في علم الأنساب خاطىء. العروبة، إذًا، هي ثقافة وذاكرة تاريخية وانتماء متجاوز للطوائف والقبائل.

• **العروبة المستندة إلى الدم والعرق عرقية مستنكرة بالتأكيد.**

نعم. لكن كان هناك حقًا من يريد قصر العروبة على جنس ودم محدَدين. واعتبار العروبة مسألة أيديولوجية يحولها إلى سياسةٍ احتوائية. أما اعتبارها مسألة جنس ودم فيجعلها إقصائية. والأخطر من الاحتواء والإقصاء أن هناك من اعتبر

القومية العربية جنسًا، والعرب يتحدرون جميعًا من أب واحد، أو أصل واحد، وأراد أن يفرض على الآخرين هذا الأصل بقوله: أنتم لا تعرفون أن أصولكم عربية. وهذه هي المصيبة الكبرى، لأن ذلك قمة التخلف. وعلى فكرةٍ، لا نجد مثل هذه الأفكار عند أي مفكر قومي عربي ذي أهمية، بل نجده في بقايا الفكر القَبَلي عند بعض القوميين، وعند بعض مثقفي الأنظمة الذين يعتبرون التشكيك في أصل الخصم، عند احتدام النقاش، تشكيكًا بعروبته. المشكلة أن خطابًا مبسطًا عن «الأصل الواحد والنسب الواحد»، مثل هذا الخطاب الناجم عن الثقافة القبلية، انتشر شعبيًا حتى أصبح كأنه الفكر القومي العربي.

الهوية العربية في النهاية انتماء حضاري وثقافي عابر للطوائف والقبائل والأنساب، وهي ليست قبيلة جديدة أو طائفة جديدة. والقومية تعبير عن طموح إلى السيادة. وهذه الطموحات السياسية الوحدوية التي ترى مصيرًا مشتركًا للشعب، وتاريخًا مشتركًا أيضًا، هي القومية التي يسميها بنديكت أندرسون «جماعة متخيلة»[7]. وليس المقصود هنا أنها من نسج الخيال، بل هي انتماء إلى فئةٍ كبيرةٍ من الناس، تجمعها عناصر مثل اللغة وغيرها. وهي ليست جماعة أهلية مثل الأسرة أو القبيلة، بل يجري تخيّلها على أنها جماعة من هذا النوع من خلال شعور الانتماء إليها.

هذه قصتي في الحقيقة مع القومية العربية التي دفعتني إلى التفكير كثيرًا في هذه المسألة. وأعتقد أنني طرحت، في هذا الصدد، أفكارًا جديدة في الفصل الأخير من كتابي **المجتمع المدني**، وهو الفصل الذي كتبته في البداية كمقالة عن القومية، وحاولت فيها الفصل بين مفهومَي الأمة والقومية، وهو فصل ذو طاقة نقدية، وما زلت متمسكًا به، مع أنني كتبته في مرحلة مبكرة جدًا، أي قبل نشره في كتابٍ مستقل، وحاولت أن أطوّر أنموذجًا للأمة التي هي أمة المواطنين، أي إنها الوجه الآخر للمجتمع المدني. فقلت إن الأمة هي أمة نحو الخارج، ومجتمع مدني نحو الداخل. ويتميز هذا الطراز بتأكيده عنصر المواطنة في مقابل سلطة

---

(7) انظر: بنديكت أندرسون، **الجماعات المتخيلة** (ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الدولة؛ أي المواطنة بما تحتويه من استقلالية ذاتية للفرد في حقوقه وواجباته، بما في ذلك حقه في التعاقدات والاتحادات، إضافة إلى العقد الاجتماعي الذي تقوم عليه الدولة. والقومية تستند تاريخيًا إلى انتماء إثني، وهو انتماء متخيل، وهي تصلح في مرحلة التحرر الوطني، وفي مراحل بناء الدولة، لأن المواطنة لا تكون قد نشأت بعد، فتحتاج إلى الانتماء لتبني عليه الطموح السياسي الذي يتطور لاحقًا إلى دولة. لكن هذا العنصر لا يمكن تجاهله، وهو موجود في القومية؛ أي إن هذا البعد في بناء المجتمع الحديث موجود، ووجد في جميع الدول الحديثة. طبعًا، تطوّر في بعض الحالات بشكل سلمي، وفي حالات أخرى بالقوة. القومية الفرنسية فُرضت بالقوة، والقومية الإيطالية فرضتها الدولة بالقوة أيضًا. ويُفترض أن تبني الدولة الأمة من طريق المواطنة. فالانتماء إلى الأمة إذًا ليس إثنيًا. وبالتالي كانت خلاصة ما طرحته هي أن القومية مرحلة موقتة في حياة الدولة وتطورها إلى دولة جميع المواطنين.

هذا تفكير جدلي، لا أستطيع أن أعبر عنه بلغةٍ عادية. سأحتاج إلى لغةٍ فلسفية، وسأحاول أن أقول ما يلي: في القومية بعدان: الانتمائي الهوياتي الذي يسمى عادة Ethnicity، وقد يكون الانتماء متخيلًا، أي الانتماء إلى ثقافة مشتركة وإلى تاريخ مشترك، بحيث تبنى على ذلك طموحاتٌ سياسية تسمى طموحاتٍ قومية. والبعد الثاني هو البعد السياسي المتمثل في التوق إلى السيادة في دولة. وهذا البعد السياسي هو الذي يحوّل الجماعة الإثنية إلى قومية. وبعد أن تقوم الدولة أو الكيان السياسي، يتمايز البعد السياسي عن الانتماءات الهوياتية في العلاقة بين الدولة والمواطنة، ويتجسّد في الأمة وحدها. وهكذا يصبح في إمكاننا التطلع إلى هذا الفصل؛ فالأمة الحديثة هي بعد سياسي سيادي فحسب، وهي تتجلى بالمواطنة في دولة/ أمة، ولا يعود البعد الإثني - الثقافي حاضرًا فيها كبُعد وحيد، فتصبح الأمة عند ذلك هي مجموع المواطنين، بغض النظر عن انتماءاتهم القومية أو الإثنية. وهذه الأفكار تمثل مساهمة جديدة ليس في الكتابات عن العالم العربي فحسب، بل يمكن أن يستفاد منها في تحليل مثل هذه الظواهر عالميًا أيضًا. وقد طورت هذه المقاربة ونشرتها في عام 1994، ثم أعدت نشرها كخاتمة لكتاب **المجتمع المدني**.

• هذه الأفكار صادمة بالتأكيد للقومي التقليدي المحافظ كما نعرفه، وأقصد أن هذه الأفكار تمثل معطى جديدًا في فهم مسألة القومية/ الأمة بحيث لا ينحصر هذا التنظير في تناول المسألة على صعيد العالم العربي وحده. هل يُمثل ذلك إطارًا يُمكن أن يستخدمه الباحثون؟

العمل الأكاديمي والبحثي الجاد في هذه الموضوعات لا يعني التعامل مع الإشكاليات التي يفرضها الواقع من خلال الوعظ والتفكير الرغائبي، ولا ينطلق من وضع كلام منمق قد يكون مستساغًا في الوهلة الأولى، إلا أنه ليس من غير محتوى، وهو غير مرتبط بما يطرحه الواقع وتعقيدات هذا الواقع. في المقابل، عندما تصديت لإشكالية القومية/ الأمة/ المواطنة أجريت مراجعة معمّقة ونقدية للكتابات النظرية والفكرية والتطبيقية لهذا الموضوع في مناطق مختلفة من العالم. والإطار النظري لمسألة القومية/ الأمة الذي طرحته في خاتمة كتاب **المجتمع المدني** هو مساهمة نظرية غير مقصورة على الوطن العربي. أما ما مدى الاستفادة من هذا التحديد الفكري والنظري، فهو أمر آخر، ولا يندرج ضمن مهمة الباحث. لكن تجدر الإشارة إلى أننا نحن الذين ننتج فكرًا وبحوثًا باللغة العربية، بعد أن خضنا تجربة النشر بلغات أخرى غير العربية، انطلقنا من أننا نريد أن نساهم في سياق نهضة المنطقة العربية، وأن نقدم أجوبة عن أسئلة إشكالية نظريًا وعمليًا، وأن التطورات التي جرت في المنطقة على مدار قرنين وأكثر، وما زالت تجري، تستحق منا تفاعلًا فكريًا وبحثيًا ينشر باللغة العربية ويصل إلى المهتمين والباحثين والقرّاء باللغة العربية. وللخوض في هذه التجربة أهمية خاصة، مع أنه يحمل مخاطر أيضًا، أهمها أننا في منطقة تهيمن عليها عقد نقص ثقافية تنجب رفضًا كليًا للثقافة الغربية، أو تضاؤلًا متماديًا أمام كل ما ينتج في الغرب، وقناعةً بأن الفكرة الجديدة والأصيلة يجب أن تنشر باللغة الإنكليزية أو الفرنسية، يضاف إلى ذلك الحكم على الجامعات كأنها مسألة «برستيج» وتقليعة. والحقيقة أن معظم ما تصوّره المنشورات والكتب والمقالات بالإنكليزية والفرنسية عن العرب والإسلام لا يقدم أي إضافة نظرية. وفي المقابل أرى أن من واجب المثقف والمتخصص بالعلوم الاجتماعية والإنسانية أن يقدم مساهمة نظرية منطلقة من واقع مجتمعه، وأن يساهم في تطوير اللغة من خلال التطور العلمي. وهذا جهد نهضوي حقيقي.

ما خلاصة هذا الكلام؟ من حيث الاستنتاج، أعتقد أن هذا النوع من التفكير الفلسفي الذي عبرت عنه في كتاب **المجتمع المدني**، يمكن أن نبني عليه برنامجًا ديمقراطيًا. إنه تفكير علمي وإنتاج نظري في حالة توتر نقدي مع الواقع. ويمكن، من يريد، أن يبني السياسات على هذا التحليل العلمي. والفارق بين القومية والأمة يؤدي إلى التفكير في مجتمع مواطنين يعترف بالأصول القومية ولا ينفيها بشكل سطحي، بل بشكل جدليٍّ يستوعبها. للقومية وجود واقعي في تاريخ الدولة، وفي تأسيس الدولة، وفي طابع الدولة - الأمة في أوروبا وغير أوروبا. وإنكار ذلك لا يجعل المواطنة تحل محل القومية، أو الأمة محل القومية. للمواطنة وظيفتها باعتبارها علاقة حقوقيةً مع أبناء الوطن، ومع الدولة؛ وللقومية وظيفتها أيضًا، ولا سيما في البلدان التي لم تتبلور فيها أمةٌ مواطنيّة، وحيث نشأت الدولة بحدودٍ تعسفية.

يمكن هنا طرح بعض النماذج من أوروبا في العقدين الماضيين، خصوصًا بوجود حوار متجدد في شأن موضوع الهوية في ضوء تزايد أعداد المهاجرين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية في بلدان أُسست الدولة فيها على أساس قومي، وتحولت إلى دولة مواطنة مؤلّفة من هويات وتشكيلات إثنية أخرى موجودة أصلًا أو وفدت إليها جراء الهجرة. هذا التوتر نراه في فرنسا على سبيل المثال، وهو توتر واضح بين الموروث القومي في فرنسا الذي أسس جمهورية وبين دولة المواطنة التي يفترض أن تشمل جميع مواطنيها، بمن فيهم المهاجرون الجدد الذين لم تشملهم صيرورة الموروث الثقافي الذي أسس الجمهورية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

لنأخذ العراق على سبيل المثال، فإن معظم أهله عرب، وليس عيبًا أن يكونوا عربًا. هذا مكوّن رئيس ومهم في تشكل هويتهم الثقافية، وفي تخيّل تاريخهم كعرب، وفي تخيّل بغداد عاصمةً عربية قديمة، وفي تميزهم من الإيرانيين والأتراك المحيطين بهم أو غيرهم. هذه الهوية هي قاعدة ثقافية مشتركة عابرة للطوائف، بين الشيعة والسنة العرب، وهي غير مصطنعة ويمكن بسهولة تتبع تاريخ مشترك لها. وفي الوقت نفسه، يمكننا تخيّل أمة عراقية، لا

أمة عربية وقومية عربية، أو قومية عراقية. من غير الممكن بناء قومية عراقية. وما يمكن أن ينشأ هو أمة مواطنين. وتشمل هذه الأمة العراقية أكرادًا لهم قوميتهم المشتركة مع أكرادٍ آخرين لا يعيشون في العراق، كما تشمل عربًا هم أغلبية سكان العراق. يمكن التوصل إلى حلول خلّاقة للعلاقة بين القوميتين العربية والكردية على أساس احترام الحقوق الفردية والجماعية. فالكرد أقرب الشعوب إلى العرب. لكن ثمة قوميين راديكاليين عربًا لا يعترفون بوجود قومية كردية، وقوميين راديكاليين كرد يسعون إلى الوحدة مع باقي الأكراد في دولة واحدة، ولو أدى ذلك إلى تطهيرٍ إثنيٍّ لتحقيق تجانسٍ في مناطق معينة، وهذا تراجع إلى الخلف، حتى عمّا كان القوميون العرب يفكرون فيه. الأحزاب الكردية الرئيسة في العراق تفكر في الانفصال، والهوية المشتركة بين باقي العراقيين هي غالبًا هوية عربية. وتهمشيها قاتل، لأن البديل منها هو العصبيات الطائفية.

• **أردت أن أسألك عن موقع القومية الكردية في هذا الإدراك، فأجبت قبل أن أسأل.**

دولة عراقية وقومية عربية وقومية كردية. لكن الحالة في العراق تبدو متجهة نحو الانفصال على الرغم من هذه الإمكانية. يختلف كلامي هذا عن كل ما قيل في القومية العربية، غير أن الناس لا تتنبه أحيانًا إلى هذا الاختلاف. أنا أقول بقوميةٍ عربية، ودول مواطنين عربية الطابع مؤلفة من قوميات وإثنيات عدة. هذا إذا نجحت الدولة في بناء أمة المواطنين. والطريق الوحيد إلى الوحدة بينها، كما أحلم، هو اتحاد دول عربية، أو الدول العربية المتحدة. وفي هذا السياق، يفترض أن يكون العراق أمة مواطنية تتضمن غير العرب. لكن، لا يجوز أن تنكر عروبة الأغلبية. وبالتالي، فإن طابع الدولة عربي بسبب طابع هذه الأغلبية. ومن حق الدولة أن يكون لها طابع عربي، ففيها أغلبية عربية ثقافيًا، ومن حق القوميات الأخرى أن تحافظ على هويتها القومية، وأن تتمتع بحقوق جماعية في هذا المجال مثل الإدارة الذاتية على درجات مختلفة تصل إلى حد الفدرالية وحتى الكونفدرالية. وفي حالة الإخفاق سيكلف الانفصال ضحايا أكثر بكثير من الوحدة.

إن هذه الفكرة تشكل منحىً مختلفًا للتفكير. وكنت كتبتها مبكرًا جدًا، حتى قبل أن أكتب كتابي **في المسألة العربية**، وما زلت أعتبر هذه الأفكار صحيحةً.

وأعتقد أن الحوادث الجارية تؤكد صحتها. لقد كتبت المسألة العربية في عام 2007 في محاولة للإجابة عن أسباب تعثر الديمقراطية عربيًا، وعن إشكالية العلاقة بين الطائفة والقومية والدولة والمواطنة.

• أتذكّر أن قسطنطين زريق[8]، وهو في أي حال مفكر قومي، كان يقول إن الأمة العربية غير موجودة، بل يجب أن تُصنع. أي إن القومية انتماءٌ ثقافي أو شعوري، لكن الأمة يجب أن نصنعها. وكان يميز بين الدولة التي يجب أن تكون ديمقراطيةً وعلمانيةً، والقومية. والعلمانية ميزة قسطنطين زريق الذي كان يصرّ على العلمانية الديمقراطية محتوى سياسيًا للأمة، وأن الأمة ليست معطىً نهائيًا، فإمّا أن تُصنع أو لا تُصنع في نهاية الأمر.

هذا صحيح بشكل عام لناحية الإرادة؛ فالقومية لا تتحول إلى أمة بمجرد التمني. الأمة تُبنى. والأمة العربية تقوم إذا تغلب عنصر سيادة الأمة العربية على أرضها، وهذا صحيح بشكل عام. ويتميز القوميون العرب من غيرهم في تطلعهم إلى ذلك. الموضوع الذي أثيره لا يتعلق بمكوّنات القومية، على أهمية هذا السؤال، ولا بكون الدولة القومية دولة ديمقراطية ومدنية وعلمانية (من دون قمع الدين كحق للجماعات في الاعتقاد وفي ممارسة هذا الحق)، إنما هو فصل مفهوم القومية عن مفهوم الأمة، وربط مفهوم الأمة بمفهوم دولة المواطنة التي تقبل وتحترم جميع المكونات القومية فيها، وتعتبرها رافدًا للأمة والدولة، وتتخذ طابعها من الثقافة السائدة فيها، وتكون عربية في البلدان العربية وفرنسية في فرنسا. وهذا هدف قد تخفق الدولة في تحقيقه، وحينئذٍ لا مناص من تطابق الأمة مع القومية، وهذا يؤدي إلى الانفصال. خذ مثلًا انفصال إقليم كردستان في العراق.

(8) مفكر قومي ولد في دمشق في عام 1909، ونال الدكتوراه من جامعة برينستون في عام 1930. تولى رئاسة الوفد السوري إلى الأمم المتحدة في عام 1948، ثم عين رئيسًا للجامعة السورية بين عامي 1949 و1952. أصبح رئيسًا بالوكالة للجامعة الأميركية في بيروت بين عامي 1954 و1957. أسس «الحركة العربية السرية» في عام 1935 التي قاتل أفرادها في فلسطين في ثورة عام 1936، وكان معظم الذين قاموا بثورة 1941 في العراق من الأعضاء السريين للحركة أمثال يونس السبعاوي وفهمي سعيد. اختير رئيسًا لمجلس أمناء مؤسسة الدراسات الفلسطينية، وتوفي في بيروت في عام 2000.

إن الأكراد يتوقون، في داخل إقليمهم، إلى التطابق بين المواطنة والقومية، وإذا لم يتم تعريف الأمة على أساس المواطنة فسيظل هناك شيء ناقص، وهو وجود غالبية الأكراد في العالم خارج هذا الكيان، وفي دول أخرى مجاورة، ولن يتصالح ذلك الكيان مع نفسه ويستقر إلا إذا حل هذه المسألة.

بما إنك تطرقت إلى قسطنطين زريق، فلي تعليق بسيط. أقدِّر قسطنطين زريق كباحث مع تأكيد ما يلي: لا يزال في الإمكان الاستفادة من جيل القوميين العرب القدامى. ولقسطنطين زريق بُعد عقلاني في تحليل مسألة الأمة، ولا سيما مقاربتها ككيان يُصنع تاريخيًا، وليست معطى طبيعيًا، وأتفق معه في ذلك. يجب ألا ننسى البعد العقلاني عند زريق. ونحن لا نتحدّث هنا عن منظّر المعسكر المرصوص، ولا عن منظّر الضباط، بل عن منظّر مدني. وكانت لزريق حساسية ضد الاستبداد، ولا ريب في أن تركيبته الأولية كانت رومانسية ثم تحولت بالتدريج نحو الديمقراطية في النهاية.

- **كما تعرف، غادر قسطنطين زريق سورية إلى لبنان بسبب انقلاب عسكري.**

زريق كان سفير سورية في الولايات المتحدة قبل الانقلاب، ثم قبل بتعيين حسني الزعيم له رئيسًا لجامعة دمشق، وظل رئيسًا للجامعة بعد انقلاب الشيشكلي وترسيمه باستفتاء رئيسًا للجمهورية، وترك سورية في أواخر عهد الشيشكلي لما بدأ نظامه يترنح ويصبح آيلًا إلى السقوط. وفي تظاهرات كانون الثاني/ يناير 1954[9] الطالبية التي قادها البعثيون والإخوان المسلمون احتمى المتظاهرون بمكتب رئيس الجامعة، ويبدو أنه حاول التدخل لمنع الأمن من قمع الطلاب فتعرض لإهانةٍ صمت بشأنها لاحقًا. لكن بعد أن أغلقت الجامعة موقتًا، غادر

(9) في إحدى التظاهرات الطالبية التي خرجت في دمشق عام 1954 للمطالبة بالدستور وعودة الحياة البرلمانية وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، وبينما كانت الشرطة تطارد الطلاب، اقتحمت مجموعة عسكرية حرم جامعة دمشق، وكان زريق آنذاك رئيسًا للجامعة. فنزل من مكتبه لحماية الطلاب ومنع العسكريين من اعتقال أي طالب. وكانت هذه المجموعة بقيادة ضابط صغير برتبة نقيب. فما كان من هذا الضابط إلا أن اعتدى على زريق بالصفع. وعلى الرغم من الاعتذار الشديد الذي قدمته السلطات الانقلابية، فقد أيقن أنْ لا سبيل إلى العيش في ظل تلك السلطة، ولم يلبث أن غادر دمشق إلى بيروت.

إلى لبنان. سقط نظام الشيشكلي في أواخر شباط/ فبراير 1954، وكان قد ترك رئاسة الجامعة قبل ذلك. وكان زريق من جيل قومي غير متحزّب، ويعمل مع النظام القائم، مثل ساطع الحصري وغيره من القوميين، معتقدًا أنه يفعل ما بوسعه، ويعمل من أجل حصول انقلاب في الوعي، وربما أعجب ببداية بحماسة الضباط مثل باقي القوميين، وخاب أمله بسرعة أيضًا.

في أي حال، فإن الانقلاب العسكري في نطاق الفكر أدى إلى ترييف الفكرة القومية بعد أن كانت مدنيةً عند الرعيل القومي الأول. أُعجب بعض المفكرين القوميين المدنيين بالعسكر فترةً قصيرةً، وما لبث كثيرون منهم أن أصيبوا بصدمةٍ ونفور. فمن المجحف أن نتحدث عن قوميين بصفة عامة، ويجب أن نميز بين جيلين من القوميين، أي القوميون العرب الأوائل الذين كانوا على قدر من الرومانسية، لكنهم كانوا مدنيين ولم يتحزبوا، وأولئك المتأخرون. وهذا يذكّرني، على الرغم من البعد العاطفي عند القوميين العرب الأوائل كلهم، بضرورة تمييزهم من القوميين المتأخرين. فعند الرعيل الأول لم تنفصل فكرة القومية عن سيادة الأمة، وعن تثقيف المجتمعات كي تتصرف كشعوب، كقومية وأمة. بينما أصبح التركيز عند المتأخرين على القومية لذاتها، والسلطة لذاتها، وسقط من حساباتهم كل ما هو مرتبط بشكل الدولة والمواطنة والمشروع التحديثي. ولم يبق لديهم أدوات للدفاع عن أنظمة الاستبداد التي سحقت كرامة الإنسان العربي بعد أن تحدثوا كثيرًا عن استعادة كرامته إبان النضال ضد الاستعمار. (لقد أصبحتُ أميل إلى استخدام مصطلح الطغيان في وصف أنظمة عربية بعينها وليس الاستبداد، فالأخير يمكن أن يكون مستنيرًا، أما الطغيان فلا). كما أخفقوا في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وفي مواجهة التحديات الخارجية، وتحقيق شعارات رفعوها مثل الوحدة العربية، واكتفوا بتحميل المسؤولية لأعداء هذه الأنظمة والمؤامرات عليها. كثر ممن يعتبرون من الجيل الثاني من القوميين ارتضوا أن يكونوا جوقة أيديولوجية وإعلامية لأنظمة كان لفشلها من ناحية، وسلطويتها من ناحية أخرى، ما وضع شرعيتها في محل التساؤل، وساهموا في إنتاج «شرعية» قائمة على العصبوية، وعلى تفسير تآمري لحال هذه الأنظمة. وهذا في ذاته أثقل الخطاب القومي بكثير من الشطط والعصبوية، والأصل الواحد، والتفسيرات

التآمرية للتاريخ ولموقف «العالم» من العرب، وساهم بالتأكيد في تبرير الحكم السلطوي للأنظمة القومية التي سادت بعض البلدان العربية. ومن هنا جاءت الحاجة إلى نفي هذا الفكر، في نوع من نفي النفي الذي يعود إلى الفكرة العربية بعد استيعاب التجربة، مستفيدًا من الفشل، ومن تجربة الديكتاتوريات العسكرية وغير العسكرية. هذه العودة إلى العروبة هي نوع من نفي النفي، وهي في الحقيقة تأسيس للديمقراطية في سياق عربي.

- **في سياق هذا الوعي القومي الجديد، تبلورت وطنيتك الفلسطينية العربية في مواجهة الصهيونية. كيف تقرأ تلك الفترة فكريًا؟**

رأيت أن ما آل إليه واقعنا في الداخل، نحن العرب الفلسطينيين، ارتبط بمصير الفلسطينيين الذين لجأوا إلى الخارج، وبالفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة. فالصراع مع الصهيونية حوّل الأغلبية إلى لاجئين، وحوّلنا إلى أقلية، وأدى إلى احتلال ما تبقى من أرض فلسطين في عام 1967. لكن الواقع السياسي والحقوقي والاقتصادي ميّز بيننا: مواطنون في الأردن حيث حصل اللاجئون الفلسطينيون على مواطنة أردنية، ولاجئون عديمو الحقوق في لبنان، ولاجئون بحقوق مشابهة لحقوق المواطن السوري في سورية، وقطاع غزة تحت الإدارة المصرية، ومواطنون في إسرائيل، أي في الدولة اليهودية التي قامت على أنقاض وطنهم. القضية الفلسطينية عادلة وناجمة عن استعمار واستيطان إحلالي صهيوني، وما زالت هذه المسألة الاستعمارية مفتوحة. وقد تعزّزت الهوية الوطنية الفلسطينية جدًا في سبعينيات القرن المنصرم. ورافق ذلك بعض المظاهر غير الناضجة وأحيانًا الصبيانية، مثل الشوفينية والاستخفاف بالعرب. ولاحقًا ظهرت محاولةٌ لإسقاط فلسطينية الفلسطينيين على الماضي السحيق، باعتبارهم امتدادًا للكنعانية وللفلسطينيين القدامى. وكان عدم إدراك الفارق بين الشعوب القديمة والقبائل آنذاك، وبين الحالة الفلسطينية، جزءًا من الحالة العربية، أو من التقسيم الاستعماري وظهور الهويات الوطنية الجديدة المتأثرة بالاكتشافات الأثرية ودراساتها الأنثروبولوجية كاللبنانية والسورية والعراقية في نوع أصفه بالشوفينيات الأركيولوجية، أو نوع من كتابة تاريخ الطوائف كتاريخ عابر للعصور ومرتبط بمكان محدد.

مثلما لا يبدأ تاريخ لبنان الحديث، لا بفينيقيا ولا بفخر الدين المعني (الأقرب إلى عصرنا)، كذلك لا يبدأ تاريخ الفلسطينيين بكنعان ولا بظاهر العمر. إن فخر الدين المعني وظاهر العمر وغيرهما نتاج ضعف المركزية العثمانية في مراحل محددة. وفخر الدين المعني وظاهر العمر لم يكونا أكثر من ملتزمين عثمانيين برتبة ميرميران، أو أميرالاي، أي أمير لواء (في حالة فخرالدين)، ونتاج الاعتماد على قوى عشائرية محلية في جباية الضرائب منذ نهاية القرن السادس عشر، وليس بداية وطنية لبنانية أو فلسطينية. والحقيقة أن الوعي الوطني الفلسطيني راح يتبلور في فترة الانتداب، بدءًا برفض إعلان بلفور واتضاح أهداف الاستيطان الصهيوني. وكانت بدايات الوطنية ظهرت في المؤتمرات الفلسطينية، وبشكل خاص في ثورة 1936-1939[10]. وآنذاك، ظهرت مطالب فلسطينية واضحة مضادّة للصهيونية وللانتداب البريطاني، وكانت المطالب الفلسطينية، في البداية، تشدّد على رفض الهجرة اليهودية والانتداب البريطاني، وعلى الانتماء إلى سورية. وعندما كان الصراع ضد الاستعمار له الأولوية، فقد كانت المطالب تدعو إلى وحدة بلدان بلاد الشام، ولم تميز الفلسطينيين من السوريين واللبنانيين والشرق أردنيين ككيان وطني خاص، بل سادت تمييزات أخرى. ما يميز الفلسطينيين كلهم، أو دعنا نقول كشعب، من غيرهم من سكان بلاد الشام هو أن الصهيونية استهدفت إحلال مستوطنين على أرضهم في مرحلة مابعد سايكس - بيكو[11] ووعد بلفور الذي تضمنه صك

(10) بدأت ثورة 1936 كإضراب عام في 19 نيسان/ أبريل 1936 احتجاجًا على الهجرة اليهودية غير المشروعة، ورفضًا لانتقال الأراضي العربية إلى اليهود. ثم تطور الإضراب إلى الثورة المسلحة في 7 أيار/ مايو 1936 بعد مهاجمة ثكنة للجيش البريطاني في بيت سوريك. وجاء متطوعون عرب كثيرون أمثال فوزي القاوقجي ومحمد الأشمر وسعيد العاص الذي استشهد في معركة الخضر في أيلول/ سبتمبر 1936. وانتهت الثورة المسلحة في 12 تشرين الأول/ أكتوبر 1936 بعد أن أصدر الملك عبد العزيز آل سعود والملك غازي الأول والأمير عبدالله بن الحسين نداء يطالبون فيه الفلسطينيين بوقف الثورة.

(11) وقع هذه الاتفاقية البريطاني مارك سايكس والفرنسي فرانسوا جورج بيكو في 16 أيار/ مايو 1916، ووافق عليها وزير خارجية روسيا سيرغي زازونوف لقاء ضم أرضروم وأرمينيا وفان وطرابزون، وعدم الممانعة في هجرة يهود روسيا وبولونيا إلى فلسطين. لكن ثورة 25 أكتوبر 1917 غيرت الوقائع. وهذه الاتفاقية لا يمكن فهمها إلا في سياقها الاستعماري، أي رسم حدود مناطق النفوذ بين بريطانيا وفرنسا. وكان من نتائجها تقسيم سوريا التاريخية إلى دول أربع وقيام دولة إسرائيل في مابعد، وسلب تركيا لواء الإسكندرون ونصف ولاية حلب، علاوة على كيليكيا.

الانتداب البريطاني على فلسطين، ثم في مرحلة مابعد معاهدة لوزان التي رسمت حدود الدول الحالية مع مناطق نزاعات مختلف عليها في ما بينها. ومع أن النشاط الصهيوني الاستيطاني بدأ قبل ذلك، إلا أنه أصبح مشروعًا سياسيًا واقعيًا بعدها.

هذا من ناحية المكان. الوطنية الفلسطينية تشكلت في تلك الفترة. ودائمًا كنت أعتقد أن الحديث عن تحرير فلسطين ليس ممكنًا من دون البعد العربي، حتى بموجب حسابات موازين القوى. ولم تتحرّر فلسطين لأسبابٍ متعلقةٍ بالبعد العربي وعدم أهليته، سواء في ما يتعلق بطبيعة الأنظمة أو حتى بطبيعة الدول. وفي مابعد، اكتسبت حركة التحرّر الوطني الفلسطيني بريقًا عالميًا باعتبارها حركة تحرر وطني تعدّدية، فيها يسار ويمين، والمرأة حاضرة في نضالها. وبمعان كثيرة كانت خلاصة حركات التحرر الوطني في العالم الثالث في النضال في سبيل حل آخر مسألة استعمارية. وآنذاك، طُرحت شعارات كثيرة، مثل الكفاح المسلح هو الطريق الوحيد لتحرير فلسطين. وكنت مقتنعًا، منذ مرحلة مبكّرة، بأن الفلسطينيين وحدهم، وحتى بالكفاح المسلح، لا يمكنهم تحرير فلسطين. وأثبتت الأيام ذلك فعلًا. فبعد فترة قصيرة جدًا من انطلاق الثورة الفلسطينية المعاصرة، ربطت منظمة التحرير الفلسطينية برنامجها السياسي بالصراع العربي - الإسرائيلي، وتحولت بعد حرب عام 1973 إلى طرح برامج مرحليةٍ في سبيل إقامة دولة مستقلة، أي إنها انتقلت من مشروع التحرير إلى مشروع الدولة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة[12]. وما لبثت أن انتقلت منظمة التحرير للأسف من مشروع الدولة إلى مشروع السلطة، حتى وصلنا إلى مرحلةٍ بات فيها الصراع على السلطة أكثر أهميةً وشراسةً في أعين وكلائه السياسيين من الصراع ضد إسرائيل.

---

(12) تدهورت الأهداف الفلسطينية نزولًا بالتدريج. فمع انطلاقة الكفاح المسلح في عام 1965 كان الهدف هو التحرير الكامل (برنامج التحرير). وبعد عام 1968، وتحديدًا بعد معركة الكرامة في 21 آذار/ مارس 1968 راحت فكرة الدولة الفلسطينية على الضفة الغربية وقطاع غزة تدور سرًا في أذهان بعض القادة. وفي عام 1971 جاءت بعثة روجر فيشر للترويج لهذه الفكرة التي أُخمدت في بداياتها، وكان لا بد من حدث كبير لإخراجها مجددًا، وكانت حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 هي هذا الحدث، فظهر برنامج النقاط العشر في عام 1974. وفي عام 1988 ظهر إعلان الاستقلال في الجزائر. ومنذ عام 1993 صار هناك برنامج أوسلو.

• **هل تقصد أن التحول بدأ في برنامج النقاط العشر؟**

نعم، برنامج النقاط العشر كان البداية(13). وقد تحول المسار بالتدريج إلى مشروع حل الدولتين. وترسخ هذا الحل بعد هزيمة منظمة التحرير الفلسطينية وخروجها من لبنان في عام 1982. وبعد السنة الأولى للانتفاضة الأولى، أي في عام 1988، أُقر حلّ الدولتين رسميًا، خصوصا أن إعلان وثيقة الاستقلال جعل برنامج النقاط العشر يتحوّل من برنامج مرحلي إلى برنامج نهائي قائم على حل الدولتين، بموجب قرار التقسيم الصادر في عام 1947، وهو الأساس الشرعي الدولي لقيام إسرائيل. وهنا أشير إلى سمةٍ دائمةٍ لحركة التحرّر الوطني الفلسطيني، هي أن التخلي عن البرامج والأهداف السياسية لم يعن أبدًا التخلي عن الشعارات. ويشير هذا الأمر أيضًا إلى عدم الصراحة أو المصارحة مع الذات أو مع الشعب؛ فالشعار يتحدّث عن التحرير والعودة، وفي الوقت نفسه، يعرض من يرفعه برنامجًا يقوم على الاعتراف الضمني بما هو أقل، ويبقى الكلام دائرًا، في الوقت نفسه، على التحرير. بينما الواقع أن القيادة تتطلع إلى دولةٍ في الضفة والقطاع فحسب، وهذا هو حل الدولتين، أي دولة يهودية ودولة عربية، تمامًا مثل قرار التقسيم في عام 1947(14). ومع ذلك، ما برح الكلام يدور على حق العودة للاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم، مع أن القيادة الفلسطينية تبنت حلًا لا يتضمن هذا الحق. وها هم اللاجئون الفلسطينيون ما برحوا يعانون ويهجّرون

(13) أقر المجلس الوطني الفلسطيني برنامج النقاط العشر في دورته الثانية عشرة في القاهرة (1/ 6/ 1974)، وهو ينص على رفض قرار مجلس الأمن 242، والنضال بجميع الوسائل لإقامة سلطة الشعب الوطنية المستقلة على كل جزء من الأراضي الفلسطينية التي يتم تحريرها.

(14) صدر قرار التقسيم في 29 تشرين الثاني/ نوفمبر1947، وحمل الرقم 181 وهو ينص على تقسيم فلسطين إلى دولة عربية ودولة يهودية على أن تكون القدس تحت الإدارة الدولية. ولم يكد آخر جندي بريطاني يغادر مرفأ حيفا في أيار/ مايو 1948 حتى كانت الجمعية التأسيسية اليهودية تجتمع بزعامة دافيد بن غوريون، وتعلن قيام دولة إسرائيل. وفي اليوم التالي اجتازت الجيوش العربية الحدود إلى فلسطين، لكنها لم تلبث أن غادرتها. وكان من نتائج ذلك سيطرة الجيش الإسرائيلي على مساحات إضافية من فلسطين، خصوصًا الجليل، وإلحاق ما بقي من فلسطين بالأردن ومصر. وهكذا نالت إسرائيل أكثر من المساحة التي رسمها لها قرار التقسيم، أي 56 في المئة، أو 14400 كلم^2، ولم يتمكن الفلسطينيون من الاحتفاظ بحصتهم البالغة 43 في المئة، أي 12200 كلم^2.

مرة ثانية من مخيماتهم في سورية، أو يهاجر أبناؤهم إلى دول أوروبية بحثًا عن مواطنة وجواز سفر، ولا أحد يسأل عن مصيرهم. إن بعض الدول العربية يقف ضد التوطين فقط إذا كان يعني حقوقًا معيشية للاجئ في دولة عربية، أما الجنسية الألمانية والدانماركية، وحتى البرازيلية، فليست توطينًا بالنسبة إلى أحد كما يبدو. والحقيقة أنهم ليسوا ضد التوطين في المطلق، بل المهم ألا يكون التوطين عندهم، وكلما كان أبعد، كان أفضل. هذا موقف عنصري لا وطني أو عروبي.

إنها إذًا مفارقة فلسطينية؛ فالشعار والبرنامج والممارسة غير متطابقين. وهناك دائمًا برنامج، وثمّة شعارات متنافرة معه، وممارسة متنافرة مع كليهما. الشعارات تستمر والبرامج تتغير. وبالتدريج، يفقد الخطاب السياسي الفلسطيني صدقيته. وهناك مستوى ثالث، هو أن البرامج نفسها لا يتم التزامها في العمل السياسي. ففي الممارسة اليومية، يخضع التكتيك السياسي، في العادة، لموازين القوى المتحوّلة، ثم يتحوّل التكتيك السياسي رويدًا رويدًا إلى برنامج ثالث. إذًا، هناك الشعار المختلف عن البرنامج، والبرنامج المختلف عن التكتيك السياسي، ثم أن ما كان تكتيكًا يصبح برنامجًا، والتمسك به يصبح صمودًا. وبدأ هذا النمط يظهر، أكثر فأكثر، بعد اتفاق أوسلو في عام 1993. وألاحظ في ثنايا ذلك أن الكفاح المسلح الفلسطيني تحوّل من أداة من أدوات الصراع مع إسرائيل إلى أداة في الصراع بين الفصائل، وفي الصراع مع العرب، أو مع تيارات سياسية معينة. ولا شك في أن البدايات الأولى للكفاح المسلح حملت معها إيمانًا بالانتقام من إسرائيل جرّاء ما فعلته بالفلسطينيين في عام 1948. لنتذكّر كلمة «الثأر» و«شباب الثأر»، ولم يكن هناك برنامج سياسي لتحرير فلسطين إلا الكفاح المسلح[15]. ثم تحول الكفاح المسلح إلى برنامج، وصار هو الطريق الوحيد لتحرير فلسطين عند بعضهم (حرب التحرير الشعبية)، ووسيلة لتوريط الدول العربية في حرب ضد إسرائيل عند آخرين. وأعتقد أن المناضلين

(15) شباب الثأر مجموعة سرية أسسها جورج حبش وهاني الهندي ووديع حداد. وهذه المجموعة أصدرت نشرة الثأر السرية في 20 تشرين الثاني/نوفمبر 1952، وراحت تنشط علنًا تحت واجهة «الشباب القومي العربي»، ثم تحوّلت في سنة 1958 إلى «حركة القوميين العرب».

الفلسطينيين كانوا مقتنعين فعلًا بقدرة الكفاح المسلح على إنجاز التحرير، مع أن موازين القوى آنذاك لا تعزّز، على الإطلاق، هذا التفكير. فلو دقّقنا في موازين القوى العربية مع إسرائيل حتى عام 1967، كان في إمكان العرب (لا الفلسطينيين وحدهم) لو استعدوا جيدًا، أن يهزموا إسرائيل حقًا، لكنهم هُزِموا في الحرب. ولاحقًا ما عاد الكفاح المسلح الفلسطيني يشكّل استراتيجيا، بل أصبح موضوعًا قائمًا بذاته في مقابل الهزيمة العربية. وآمنت الفصائل المسلحة بأن التخلي عنه يمكن أن يطيح قضية فلسطين في العالم العربي، كما أصبحت البندقية الفلسطينية رمزًا للهوية الوطنية والكرامة.

هكذا استمر الكفاح المسلح، لكن على منوالٍ معين. فالفصائل راحت تنفذ عملياتٍ لتنافس بها الفصائل الأخرى على قيادة حركة التحرّر الوطني، لا لتُلحق الضرر بإسرائيل؛ أي إن منطق العمليات لا يحكمه الهدف المعلن، بل هدف آخر. وهذا ما يحصل حتى الآن عربيًا وفلسطينيًا، أي أن ما يوجّه الصراع ضد إسرائيل خصومات معينة. ولذلك، فالكفاح المسلح لا يخاض بمنطق تسجيل إنجازٍ استراتيجي ضد إسرائيل، بل ضد طرف عربي أو فلسطيني آخر منافس. ولهذا، يتعامل الفلسطينيون مع كل عملية عسكرية على حدة كنجاح أو إخفاق (عملية نوعية، وعملية ناجحة... إلخ) وليس ضمن استراتيجيا شاملة للانتصار على إسرائيل.

• صار الكفاح المسلح في إحدى الفترات أداةً للتنافس في سبيل جلب أموال الدعم ولتعزيز الحضور السياسي.

صحيح. والأخطر هو التنافس بالوكالة عن أنظمةٍ عربيةٍ متنافسةٍ أو متصارعةٍ. وهذه الأزمات بدأت مبكّرة. لذلك، عندما جرى توقيع اتفاق أوسلو لم أتفاجأ، وكنت أرى أن المشكلات في حركة التحرير الوطني الفلسطيني بنيوية، وكانت موجودة دائمًا، وتحوّلت إلى فخ بنيوي، بل إلى متاهة. ولم أجد في الحياة السياسية الفلسطينية جوابًا حتى الآن عن هذه المشكلات في قوالب التفكير الراهن. وربما يغير النضال الأحوال فتسنح فرص لطروحات جديدة.

نحن تحوّلنا من برنامجِ التحرير إلى برنامج الدولة. لكن طريق المفاوضات لم يجلب لنا دولةً. ونحن لا نستطيع التخلي عن المقاومة، لأن

المقاومة، في أحد وجوهها، أكان ذلك في غزة أم في لبنان، دفاع عن النفس في وجه العدوان المستمر. وأصبحت المقاومة، في هذه الحال، تعني الدفاع عن النفس، ولا يوجد في هذه الحال برنامج للتحرير. نحن الآن من دون برنامج للتحرير، والمفاوضات لا تؤدي إلى دولة. إذًا، فإن قوالب التفكير التي كانت سائدة، والشعارات المرفوعة مثل «الكفاح المسلح هو الطريق الوحيد لتحرير فلسطين» حل في محلها شعار آخر هو المقاومة. لكن المقاومة المسلحة اقتصرت مؤخرًا على غزة إلى حد ما، مع عمليات فردية في الضفة الغربية والقدس. وأصبحت في الواقع دفاعًا عن النفس لردع إسرائيل عن الاعتداء، وليست استراتيجيا لتحرير فلسطين، وهكذا تغير الهدف. أما المفاوضات التي طُرِحت بديلًا من الكفاح المسلح في سبيل دولةٍ فلسطينيةٍ مستقلةٍ فوصلت إلى مأزق، لأنها خضعت لموازين القوى، وهذا أمر بدهي. فالمفاوضات لم تكن مشروطةً منذ البداية باعتراف إسرائيلي بدولةٍ فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، أو بالغبن التاريخي الذي لحق بالفلسطينيين، وإنما بدأت بإنجاز واحدٍ هو الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية ممثلة للشعب الفلسطيني. وبناء على ذلك، أعتقد أن اتفاق أوسلو جيّر إنجازات الانتفاضة الأولى لهدفٍ واحد، هو الاعتراف الدولي بمنظمة التحرير، لا بالدولة الفلسطينية المأمولة[16].

• أودّ العودة قليلًا إلى فكرة الوطنية الفلسطينية التي ظهرت على الأرجح في عام 1936. كان هناك عامل مهم هو أن الكتلة الوطنية السورية تكيّفت مع حدود سورية بحسب التصورات الفرنسية بدلًا من برنامجها السياسي القديم في وحدة البلاد السورية المنسلخة عن الدولة العثمانية، أي بلاد الشام التاريخية،

(16) اتفاق أوسلو هو الاسم الشائع لِـ «إعلان المبادئ الفلسطيني - الإسرائيلي» الذي وقّعه في حديقة البيت الأبيض في 13 أيلول/ سبتمبر 1993 ياسر عرفات ويتسحاق رابين ومحمود عباس وشمعون بيريس بحضور الرئيس الأميركي بيل كليتون. وهذا الاتفاق هو محصلة القناة السرية التي بدأت في كانون الثاني/ يناير 1993 بالتوازي مع المفاوضات العلنية في واشنطن التي كان يديرها حيدر عبد الشافي وحنان عشراوي وفيصل الحسيني. أما القناة السرية فتولى المفاوضات فيها كل من أحمد قريع (أبو علاء) وحسن عصفور وماهر الكرد بإشراف محمود عباس (أبو مازن) ورعاية وزير خارجية النرويج يوهان يورغن هولست ومستشاره تيري رود لارسن.

وتراجعت عن الوحدة مع لبنان. فحتى ذلك الوقت، ظلت الكتلة الوطنية في سورية تنظر إلى فلسطين باعتبارها جزءًا من سورية، وإلى لبنان كجزء من سوريا التاريخية أيضًا. وبهذا المعنى، كانت تتوافق مع رؤى الفلسطينيين، ومع رؤى معظم اللبنانيين. لكن، في عام 1936 قبيل توقيع المعاهدة الفرنسية - السورية التي لم يبرمها البرلمان الفرنسي قط، اعترفت الكتلة الوطنية في سورية باستقلال لبنان، نزولًا عند شروط الفرنسيين. والمعروف أن أهل طرابلس سيّروا تظاهراتٍ صاخبةً ضد الكتلة الوطنية، لأنها تخلت عنهم[17]. وأعتقد أن الأمر نفسه بدأ يتبلور في فلسطين، وراح كثيرون يشيعون أن الشام تخلت عن فلسطين، وصار على الفلسطينيين الاعتماد على الذات. وفي هذا السياق، ظهرت الأحزاب الفلسطينية[18] التي راحت تؤكد على التحرّر من الانتداب البريطاني ووقف الهجرة اليهودية وتأسيس دولة مستقلة، خلافًا لفكرة الاتحاد مع سورية التي كانت جميع المواثيق الوطنية الفلسطينية منذ عام 1919 حتى عام 1934

(17) الكتلة الوطنية في سورية حزب سياسي ظهر في عام 1927 بعد انحسار الثورة السورية الكبرى التي قادها سلطان الأطرش. واختار أعضاء الكتلة في البداية اسم «الوطنيون» ليميزوا أنفسهم عن المتعاونين مع الانتداب الفرنسي. وعقدت هذه الكتلة مؤتمرها الأول في حمص في 4 نيسان/ أبريل 1933، وكان من أبرز رجالها هاشم الأتاسي وإبراهيم هنانو وفارس الخوري وجميل مردم وشكري القوتلي وعبد الرحمن الشهبندر وإحسان الجابري وشكيب أرسلان ورياض الصلح. لكن هذه الكتلة تنازلت عن فكرة إجراء استفتاء في لبنان لتقرير الوحدة مع سورية أو الانفصال عنها، كما تنازلت عن الأقضية الأربعة لمصلحة دولة لبنان الوليدة، فسارت تظاهرات عارمة في طرابلس ضد الكتلة الوطنية التي اتُهمت بالخيانة وبالتخلي عن سكان طرابلس وبيروت الذين كانوا ينادون بالوحدة السورية.

(18) بدأت الأحزاب تظهر في فلسطين منذ عام 1922، حين جرى تأليف الأنوية الأولى للحزب الشيوعي الفلسطيني. وفي عام 1923 أسس موسى هديب حزب الزرّاع أو الحزب القروي. واغتيل هديب في عام 1925 بتهمة العمالة للصهيونيين، كما قُتل رئيس الحزب فارس المسعود. وفي العام نفسه ظهر الحزب الحر المعتدل، أو الحزب الوطني، برئاسة سليمان التاجي الفاروقي القريب جدًا من سلطات الانتداب البريطاني. ثم أُسس حزب الأهالي في عام 1925، وكان من بين مؤسسي هذا الحزب عبد اللطيف صلاح وعادل زعيتر. وفي عام 1933 ظهر حزب الاستقلال، ثم الحزب العربي الفلسطيني في عام 1935 بقيادة جمال الحسيني، وهو الساعد الأيمن للحاج أمين الحسيني، فضلًا عن حزب الدفاع (راغب النشاشيبي) وحزب الإصلاح (حسين فخري الخالدي) وحزب الكتلة الوطنية (عبد اللطيف صلاح)... وغيرها.

تؤكّدها. في أي حال، كيف تضع انطلاقة حركة فتح في عام 1965، ثم ظهور باقي الفصائل المسلحة منذ عام 1968 فصاعدًا، في مسيرة صنع الهوية الوطنية الفلسطينية؟

علينا البدء بمنظمة التحرير الفلسطينية، لا لأنها أسبق زمنيًا، بل لأن الجهد الذي بذلته النخب الفلسطينية في تأسيس منظمة التحرير كان تأسيسيًا حقًا. وللأسف، فإن إقصاء فصائل الكفاح المسلح بعد هزيمة 1967 تلك النخبة، كان من آثاره طمس الجهد الكبير التأسيسي لتلك النخبة الثقافية والسياسية الفلسطينية أمثال أحمد الشقيري[19]. وأود التأكيد أن الأسس التي بُنيت عليها منظمة التحرير كانت أنموذجيةً: المجلس الوطني واللجنة التنفيذية والصندوق القومي والدوائر التنفيذية... إلخ.

- **لا ننسى جيش التحرير الفلسطيني والمكاتب الخارجية للمنظمة.**

صحيح، فقد بُنيت المنظمة على سلطةٍ تشريعية هي المجلس الوطني الفلسطيني، وسلطة تنفيذية هي اللجنة التنفيذية، علاوة على الصندوق القومي. وظهر ذلك كله بنضجٍ كامل على أيدي مثقفين ونخبة فلسطينية حقيقية قوامُها أكاديميون وسياسيون سابقون مارسوا السياسة في الدول العربية بشكل حقيقي. وأعتقد أن هذا الجيل لم يُعطَ ما يستحق. ومعظم أفراد هذا الجيل كانوا قوميين عربًا ووطنيين فلسطينيين في الوقت ذاته. وكانت هاتان الهويتان منسجمتين في تكوينهما. لكن المزاج السياسي هذا توافق مع نهوض مشروعٍ عربيٍّ حينذاك، ولم يكن منعزلًا عن التطورات في المنطقة. أما في حركة فتحٍ، فاختلف الأمر، ففيها جرى التشديد على الوطنية الفلسطينية. وكانت ثقافة المؤسسين الأوائل

(19) ولد أحمد الشقيري في بلدة تبنين في لبنان الجنوبي في عام 1908، والتحق بالجامعة الأميركية في بيروت، لكنه طرد منها بعد أن ألقى خطبة في تظاهرة شعبية في ذكرى شهداء 6 أيار/ مايو 1916. ثم التحق بمعهد الحقوق الفلسطيني في القدس، ودافع عمن بقي حيًا من مجموعة عز الدين القسام. اختارته سورية مستشارًا لوفدها إلى جامعة الدول العربية في عام 1947، وكان في عداد وفد سورية إلى الأمم المتحدة في تلك الفترة. عيّن ممثلًا لفلسطين في جامعة الدول العربية في 19 أيلول/ سبتمبر 1963، وتوفي في 26 شباط/ فبراير 1980.

لحركة فتح ثقافة طبقة وسطى دنيا من أبناء اللاجئين مختلفةٍ عن ثقافة النخبة التي أسست منظمة التحرير[20]. هناك نخبة فلسطينية امتدادية، أي امتداد لنخبة ماقبل عام 1948، وقومية عربية، وهنا نخبة هي نتاج المنافي والشتات، وكان جزء منها من معلمي المدارس مثلًا.

- **أو من الموظفين في دول الخليج العربي.**

نعم، نخب مختلفة تنتمي في معظمها إلى البرجوازية الصغيرة. لكن الأمر الذي تميزت به حركة فتح هو وضع قضية فلسطين في المقدمة، واعتماد الكفاح المسلح، ثم الخطاب البسيط الذي خاطبت به أبناء الفلاحين. نعم، كانت حركة فتح حركة أبناء اللاجئين، وخاطبتهم بخطاب شعبي، وأحيانًا شعبوي، لتعبئة الناس بالكفاح المسلح والتركيز على فلسطين[21]. وهذا مصدر قوتها كحركة تحرر وطني. وكانت حركة فتح ثنائية الهدف: تأطير اللاجئين وتحرير فلسطين.

- **وركّزت أيضًا على حق العودة.**

بالتأكيد. وشددت على إخضاع التناقضات الأخرى كلها لمبدأ أولوية قضية

(20) دعا الرئيس جمال عبد الناصر إلى عقد مؤتمر للقادة العرب في القاهرة في 13 كانون الثاني/يناير 1964 لمناقشة عزم إسرائيل على تحويل روافد نهر الأردن. وفي هذا المؤتمر اتخذ القادة العرب قرارًا بإبراز الكيان الفلسطيني ردًا على التحدي الإسرائيلي، وكلفوا أحمد الشقيري الاتصال بالفلسطينيين والعودة إليهم بمحصلة تلك الاتصالات. لكن الشقيري تخطى هذه المهمة، ووضع مشروع الميثاق القومي الفلسطيني والنظام الأساسي لمنظمة التحرير الفلسطينية، وقرر عقد مؤتمر فلسطيني لهذه الغاية في القدس في 28 أيار/مايو 1964. واختتم المؤتمر أعماله بإعلان تأسيس المنظمة. وكان من أبرز مؤسسي المنظمة شفيق الحوت ونقولا الدر وراجي صهيون ووليد الخالدي وخالد الفاهوم وبرهان الدجاني وحيدر عبد الشافي وحكمت المصري وحامد أبو ستة وعبد المجيد شومان وروحي الخطيب وأنور نسيبة وقدري طوقان وفلاح الماضي ووليد قمحاوي وعبد الرحمن السكسك وعبد الخالق يغمور.

(21) أبرز مؤسسي حركة فتح: ياسر عرفات (أبو عمار)، خليل الوزير (أبو جهاد)، عادل عبد الكريم، يوسف عميرة، عبدالله الدنان. وانضم إليهم لاحقًا صلاح خلف (أبو إياد) وخالد الحسن (أبو السعيد) ومحمود عباس (أبو مازن) ومحمد يوسف النجار (أبو يوسف) وسليم الزعنون (أبو الأديب) ويحيى عاشور (حمدان)، إضافة إلى زهير العلمي وكمال عدوان وفاروق القدومي (أبو اللطف) وهايل عبد الحميد (أبو الهول).

فلسطين، والاستعداد للتعاون مع أيٍّ كان، في ما لو كان يدعم فلسطين، واستعداء أيٍّ كان، إذا وقف ضد قضية فلسطين. فالمعيار هو قضية فلسطين من غير أي اعتبارات أخرى، طبقية أكانت أم سياسية.

في تلك المرحلة، تبلورت هوية وطنية فلسطينية حقًا، مع أن وسائل الاتصال والتواصل بين الفلسطينيين كانت ضعيفة جدًا. قبل ذلك، وطوال ثلاثين عامًا، بين الحرب العالمية الأولى أو نهايتها والنكبة، كانت فلسطين موحّدة، وكان يجب أن تنشأ الهوية الوطنية الفلسطينية في تلك الفترة، وكانت وسائل الاتصال قد بدأت تنتشر للتو وبشكل محدود كالصحف. ولا أعتقد أن ثلاثين عامًا كانت كافية لتشكُّل هوية وطنية متماسكة (من هنا فإن دور منظمة التحرير بعد النكبة كان أساسيًا).

كانت الإذاعة[22] وسيلة التواصل الأهم في المدن على الأقل، فأجهزة الراديو لم تتوافر في الريف إلا عند الميسورين، أو في مقاهي البلدات. لكن غزة ظلّت أقرب إلى مصر، بينما الفلسطيني في حيفا كان أقرب إلى بيروت، والفلسطيني في الجليل أقرب إلى حوران والشام. ولا شك في أن شيئًا ما في الهوية الوطنية الفلسطينية تبلور آنذاك، وعبّرت عنه وسائل التواصل كالصحف اليومية، وتحديدًا صحف يافا والقدس، ومؤسسات مثل الهيئة العربية العليا[23].

(22) بدأت الإذاعة الفلسطينية لسلطة الانتداب البث من القدس في 30 آذار/ مارس 1936، فهي إذًا ثاني إذاعة عربية بعد الإذاعة المصرية التي سُمعت بدءًا من 21 أيار/ مايو 1934. وكان أول صوت في إذاعة القدس هو صوت الشاعر إبراهيم طوقان. غير أن الإذاعة الفلسطينية الأكثر تأثيرًا كانت إذاعة الشرق الأدنى التي بدأت البث في عام 1941 من جنين ثم انتقلت إلى يافا، فإلى القدس. وبعد النكبة تابعت بثها من قبرص حتى إقفالها في عام 1956 بعد استقالة جميع الموظفين العرب فيها احتجاجًا على العدوان الثلاثي على مصر.

(23) الهيئة العربية العليا هي وارثة اللجنة العربية العليا لفلسطين. أعيد تأليفها بهذا الاسم في 11 حزيران/ يونيو 1946 في بلودان برئاسة الحاج أمين الحسيني، وعضوية جمال الحسيني وأحمد حلمي عبد الباقي وحسين فخري الخالدي وإميل الغوري. وراح حضورها السياسي يتضاءل بالتدريج بعد النكبة حتى وفاة الحاج أمين الحسيني في 4 تموز/ يوليو 1974 فانفرط عقدها، وأحرقت الميليشيات اليمينية في لبنان في أثناء الحرب الأهلية اللبنانية منزل المفتي في بلدة المنصورية، فأتى الحريق على المكتبة وأتلف معظم وثائقها وأوراقها.

• **والمدارس أيضًا.**

نعم، كانت المدارس الثانوية موجودة في القدس ويافا ونابلس بالدرجة الأولى، ثم في عكا ورام الله والناصرة. وكان الطلاب يقصدون مدارس القدس ويافا والنجاح في نابلس من جميع أنحاء فلسطين، ومن خارجها. وفيها تبلورت الهوية الوطنية الفلسطينية. ومن هنا، كانت أهمية مدرسة المطران ومدرسة تيراسنطا، والكلية العربية (المهمة جدًا مع أنها لم تعمّر طويلًا). ساهمت المدارس المقدسية التي كان الطلاب يأتون إليها من جميع نواحي فلسطين في تشكيل الهوية الوطنية. وكان لمدرسة النجاح في نابلس شأن كبير في هذا الحقل. كان الطلاب يأتون إليها حتى من خارج فلسطين. وكانت هناك أهمية خاصة للذين يتحدّثون باسم الفلسطينيين في تلك الفترة ممّن انضموا إلى الهيئة العربية العليا. في مابعد، أي في حقبة الشتات، اختلفت الحال. صارت هناك المخيمات وبعض المتعلمين الذين انخرطوا في الحركات القومية العربية، وفي الحركات الإسلامية أيضًا. ويبقى الأساس في تميّز الهوية الفلسطينية هو الصراع المزدوج ضد الانتداب البريطاني وضد المنظمات الصهيونية الذي لم تعرفه البلدان العربية الأخرى. وهذا هو موضوع الثورة الفلسطينية في عام 1936، حين خاض الفلسطينيون نضالًا مُرًّا ضد الإنكليز وضد الحركة الصهيونية وتخللته دعوات إلى مقاطعة المنتوجات الصهيونية.

بعد عام 1948 اندمجت النخبة المثقفة الفلسطينية في التيارات العربية القائمة. ثمّة من انضم إلى حزب البعث، أو إلى القوميين العرب، وثمة من انخرط في الأحزاب الشيوعية، ومن التحق بالتيار الإسلامي. ولولا تأسيس منظمة التحرير، ثم فصائل الكفاح المسلح الفلسطيني، لكان هناك خطر على الهوية الوطنية الفلسطينية؛ تلك الهوية التي أعيدت بلورتها في الفصائل المسلحة وفي منظمة التحرير التي عادت وبلورتها بقوة أكثر، ووحّدت اللاجئين أكثر مما كانوا موحّدين حينما كانوا فلاحين في فلسطين. فالمخيم، على سبيل المثال، كان يضم أناسًا من قرى عدة، وأحيانًا من مناطق عدة في مخيمات متقاربة. حتى العشائر والعائلات التي كانت متخاصمة وهنت خصوماتها في المخيم، لأن الجميع صاروا لاجئين. وما عاد الزعيم التقليدي هو الوجيه، بل أصبح الوجيه

الفعلي هو المناضل في أحد الفصائل، ومن حمل السلاح وأصبح قائدًا لكتيبة ما، أو الذي تبوأ المواقع في منظمة التحرير، أو في وكالة الأمم المتحدة لغوث اللاجئين (الأونروا). هذا هو الوجيه الجديد. أما الوجهاء القدامى فانحسر شأنهم. والهوية الفلسطينية الجديدة التي نعرفها اليوم صُنعت في ستينيات القرن الماضي.

• كنتَ يساريًا، لكن تجربتك في اليسار جعلتك على خلافٍ مع اليساريين في فلسطين. كيف تقرأ تلك المرحلة؟

من دون أدنى شك، وجدت نفسي في مرحلة مبكرة من شبابي في اليسار، مثل شباب كثر في العالم. وفي حالتي، كانت قيم اليسار تدفعني إلى البحث عن إطار سياسي أعبّر فيه عن هذه القيم، كالمساواة والحرية والعدالة الاجتماعية والعلمانية. ولم يكن في فلسطين المحتلة عام 1948 إطار عربي يستوعب هذه القيم، وكان الحزب الوحيد الذي نَظّم عربًا هو الحزب الشيوعي (وحزب مبام إلى حدّ ما). ولو كان عندنا تيار عربي ديمقراطي يساري، لانضممت إليه بالتأكيد، ولما كنت انضممت إلى الحزب الشيوعي في بداية شبابي، على الرغم من حضور الثقافة الشيوعية في البيت.

• أليس هذا ما فعلته في مابعد، حين أسّست «التجمع الوطني الديمقراطي» حزبًا قوميًا عربيًا يساريًا[24]؟

صحيح. اختلفت مع الحزب الشيوعي، حين كنت في بداية عشرينياتي، على المسائل التي ما برحت تشغلنا حتى اليوم، كقضية فلسطين والديمقراطية والقضايا العربية. وكان خلافي مع الحزب يدور على قضية فلسطين والموقف من قيام اسرائيل، والديمقراطية في الحزب نفسه وفي العالم الاشتراكي. وكنا نشدّد على أن الأنظمة الاشتراكية هي أنظمة استبداد وليست يسارًا. اليسار ليس استبدادًا، ولا يمكن أن يكون استبدادًا. أما الأنظمة الاشتراكية فكانت

(24) الهدف الرئيس للتجمع الوطني الديمقراطي هو تنظيم العرب في إسرائيل على أساس قومي، والتشديد على أن فلسطينيي 1948 ينتمون إلى شعب فلسطيني وإلى أمة عربية كبيرة، وهم، في الوقت نفسه، مواطنون في إسرائيل، وليسوا «عرب إسرائيل».

بالفعل شمولية واستبدادية، وتختلف عن النظام النازي، أو النظام الفاشي، من حيث القيم التي قدّستها، لكن البنية واحدة. ولو قورنت هذه الأنظمة بالأنظمة الفاشية من حيث عدد الضحايا، لاستنتجنا أنها كانت أسوأ من هذه الناحية[25]. واختلفنا بحدّة، ففي قضية فلسطين كان موقف قادة الحزب الشيوعي هو نفسه موقف اليسار الإسرائيلي.

• **تقصد الدعوة إلى اندماج الفلسطينيين بالمجتمع الإسرائيلي؟**

الاندماج بإسرائيل أو في ما سمّوه الشعب الإسرائيلي، متجاهلين أن هذا المصطلح يعني بالعبرية الشعب اليهودي، لكنهم تستّروا على هذه الحقيقة. ثم اختلفنا في النظر إلى قضية فلسطين فالحزب كان يرى أن المذنب الرئيس فيها هو الرجعية العربية، وأن القضية الفلسطينية بدأت في عام 1967 وليس قبل ذلك التاريخ، وهذا يعني عدم الاكتراث بما حدث في عام 1948. وهنا، يصبح حق العودة للاجئين الفلسطينيين غير ذي شأن، فضلًا عن أن الشيوعيين، وكانوا الحزب الوحيد المتاح له العمل بين العرب، أرادوا تحويل عرب الداخل إلى قوة احتياط في دعم القوى الديمقراطية الإسرائيلية. وقد سمعت يومًا أحد قادتهم وهو يلقي خطبة بهذا المعنى، فصعقت. فكيف يكون العرب في إسرائيل قوة احتياط لإسناد القوى الديمقراطية اليهودية؟ وهل الفلسطينيون سكان البلاد الأصليون مجرّد أصوات انتخابية لترجيح القوى الديمقراطية اليهودية (هذا إذا كان الحزب الشيوعي قوة ديمقراطية أصلًا[26]. وطبعًا هو ليس قوةً ديمقراطيةً على الإطلاق،

(25) تعرّف عزمي بشارة على النقد الماركسي للديكتاتورية في النظم الشيوعية من خلال قراءته روزا لوكسمبورغ ولوناتشارسكي ومحاكمات بوخارين، ثم في كتابات اسحق دويتشر عن الستالينية، علاوة على هوركهايمر وماركوزه من مدرسة فرانكفورت، وكتب روجيه غارودي. لكن إقامته في برلين فتحت عينيه على ما هو أسوأ مما قرأه (راجع في هذا الشأن، حوار مع عزمي بشارة، مجلة الآداب، بيروت، العددان 9 و10، أيلول/ سبتمبر - تشرين الأول/ أكتوبر 2009).

(26) الخلاف مع الحزب الشيوعي الإسرائيلي تركز على نفي الحزب وجود أمة عربية، وعدم اكتراثه بحق العودة، وموقفه المعروف من قرار التقسيم ومن جمال عبد الناصر والمقاومة الفلسطينية، علاوة على الرهان القديم للشيوعيين على المشروع الصهيوني كمشروع اشتراكي. وكان الحزب الشيوعي يفاخر بأنه حزب الوطنية الإسرائيلية والأممية البروليتارية معًا، ويرفع شعار المساواة بين العرب واليهود الذي كان يعني، عمليًا، تكييف فلسطينيي 1948 مع الدولة الإسرائيلية. ولم يكن يضير الحزب =

ونحن لسنا جيش احتياط). هذه مؤثراتٌ مبكرة جدًا. أنا أتحدث عن مرحلةٍ كنت فيها في بداية العشرينيات. وكنت أزدري بالطبع من يعتبر أن حرب 1948 حرب تحرير سقط فيها شهداء إسرائيليون، أو حرب استقلال، وأرفض قرار التقسيم، وأتناقش مطولًا مع والدي وأقرانه الذين وافقوا على قرار التقسيم كأعضاء في عصبة التحرر الوطني حينذاك.

• من باب التندر في المناسبة، كانت عبارة «أثبتت الأحداث صحة موقفنا المبدئي» لازمة دائمةً في البيانات السياسية الشيوعية.

لم تثبت الأيام صحة مواقفهم البتة. كان ذلك الموقف خطأ. واليوم يقبل الفلسطينيون هذه المواقف لأن موازين القوى أرغمتهم على ذلك بعد الهزائم العسكرية العربية والفلسطينية منذ عام 1967، إلا إذا كان هؤلاء يرون في هزائمنا مجرد إثباتٍ بأثر تراجعي لصحة مواقفهم. وهذه النتيجة تُعتبر من منظورٍ ما شماتة. هذا المنطق غريبٌ عن الأمة، وعن الانتماء العربي، وكنت شديد الانزعاج منه. ثم جاءت مرحلة دراستي في ألمانيا التي، وبلغتهم هذه المرة، «أكدت حقًا صحة مواقفي» من تلك الأنظمة الشمولية الشيوعية، وازددت نفورًا منها، ولا سيما أني درست الفلسفة هناك، وتزاملت مع معارضين ألمان يقرأون الماركسية بشكل نقدي كما أقرأها، ولا يفهمون اليسار بلا قيم الحرية.

على فكرة، وعلى الرغم من أن عبارة «أثبتت الأيام صحة مواقفنا» كانت تتعلق بتيار معين، هو اليسار الشيوعي، فإن كثيرًا من القوى السياسية الفلسطينية والعربية تستخدم هذه العبارة في سياق تنازلاتها. فبعد توقيع اتفاقيتي السلام الفلسطينية والأردنية مع إسرائيل، قالها مؤيدو معاهدة كامب ديفيد المصرية. أما معارضو الثورات العربية، فرددوها من منطلق الجبن أو دعم الأنظمة، وقالوها أيضًا بعد الانقلاب في مصر. المصيبة هنا هي قراءة حدث محدد بعين

= أن الأمين العام مئير فلنر وقع «وثيقة استقلال إسرائيل» عام 1948، وأن موشي سنيه الذي كان قائدًا للهاغاناه أصبح عضوًا مهمًا في الحزب عام 1954.

معاصرة وفي ضوء توازنات لم تكن موجودة في لحظة الحدث التاريخي. وأحيانًا تكون نبوءة تحقق ذاتها. فمن يقف ضد الثورات مثلًا ويتحالف مع الأنظمة يساهم في إخفاقها، مع أن الإخفاق ليس حتميًا. هذا هو الفارق بين فرض الوقائع الراهنة على الماضي بأثر تراجعي، والتحليل الموضوعي القائم على فهم العوامل التي أدت الى خسارة معركة ما أو حرب ما. فمثلًا، تحليل مسار أوسلو وتوازن القوى القائم بين إسرائيل والفلسطينيين، وعدم تضمن إعلان المبادئ أي حل للقضية الفلسطينية، كانت تشير إلى أنها لن تؤدي الى نتائج لمصلحة الفلسطينيين.

• **درستَ في أوروبا[27]. كيف تركت التجربة الأوروبية أثرًا في خياراتك الفكرية، أكان ذلك في نقد الأنظمة الشمولية أو في التعرف إلى اليسار الجديد مثلًا؟**

قرأت في ألمانيا تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، وتعمّقت أكثر في الفكر الكلاسيكي الألماني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، من كانط إلى هيغل ثم الهيغليين الشباب وماركس. وفي ألمانيا تعرفت إلى تاريخ النازية بشكل معمّق، وتدرّب عقلي، وتمرنت عواطفي، على النفور من مصادرها الفكرية: اللاعقلانية الفلسفية والغيبيات، والعداء للسامية، والعنصرية... إلخ. كما تعرفت عن كثب إلى آليات نظام شمولي شائخ جاء على أنقاض نظام شمولي آخر، وشاهدت عيانًا معاناة الناس، كما تعرّفت إلى معارضين يحملون قيمًا شبيهةً بقيمي، ومنهم طلاب وأساتذة في الجامعة.

في مرحلة إقامتي في ألمانيا الشرقية، وهي دولة ما عادت موجودة، تعلمت التضامن مع شعب مظلوم يعيش في ظل حكم شمولي، ويتوق إلى الحرية. وكنت، منذ تلك الفترة، أنفر من الطلاب الأجانب (العرب وغير العرب من

(27) درس في جامعة هومبولت في برلين، وهي جامعة أسسها في عام 1810 الفيلسوف وليام فون هومبولت، وحملت اسمه منذ عام 1949. ومر بها دارسًا أو محاضرًا كل من هيغل وماركس وإنغلز وأينشتاين وماكس بلانك وبيسمارك وأنغيلا ميركل. وحاز خريجوها، حتى عام 2015، تسعًا وعشرين جائزة نوبل.

العالم الثالث) الذين يتعصّبون للنظام ضد الشعب، إما لأنهم اعتقدوا أن النظام صديقٌ لحركات التحرّر، أو لأن قسمًا كبيرًا منهم موفد من أحزاب شيوعية أصلًا، أو لأنهم رأوا، بشكل مصلحي ضيِّق الأفق، أنهم تلقوا منحةً دراسية من النظام، وعليهم بالتالي الوقوف وراءه. وكنت أقول في نقاشاتي معهم إننا نتعلم هنا بمنحة على حساب الشعب، لا بمكرمة من الحكومة. وهذا سبب آخر كي نتعاطف مع الشعب. ولو سرى هذا المنطق المتعلق بالمنحة الدراسية، لكان علينا أن نكون مع حكومة إسرائيل خلال تعلمنا في جامعاتها، لأنها تدعم التعليم الجامعي من ميزانيتها لتخفض الأقساط. منذ تلك الفترة، اتضح الفارق القيمي في المقاربة بيني وبين أوساطٍ من اليسار والقوميين لم تكن عندها حساسيةٌ لحقوق الإنسان. أعتقد أن هذه المواقف القيمية هي الأساس. ويبدو أنها تتشكّل في شخصية الإنسان في مرحلةٍ مبكرةٍ، وتحدّد سلوكه وردات فعله وشكل تفاعله مع البيئة الاجتماعية أينما وجد. وأعتقد أن مشاعر التضامن مع المظلومين ضد الظلم تطورت عندي منذ الصبا، وشُحذت في أثناء النضال الفلسطيني في الداخل، وبشكل إضافي في أثناء إقامتي في شرق ألمانيا. أما اليسار الجديد فتعرفت إليه قبل ذلك حين كنت في فلسطين، وتحديدًا في الجامعة العبربة في القدس وفي جامعة حيفا.

• ماتسبن مثلًا؟

ماتسبن وبعض اليساريين الذين كانوا أصدقاء لتلك الحركة[28]، وكان ثمة

(28) ماتسبن أي «البوصلة». أسست في عام 1962 من اجتماع ثلاث مجموعات: واحدة غادرت الحزب الشيوعي وكانت تميل إلى النهج الماوي، وثانية ذات اتجاه تروتسكي، وثالثة انشقت على «حركة العمل السامي». ودعت ماتسبن إلى إلغاء جميع الامتيازات اليهودية في فلسطين مثل حق العودة لليهودي وحده، وإلى منح اللاجئين الفلسطينيين حق العودة أيضًا، وإلى قطع جميع روابط إسرائيل بالإمبريالية الأميركية تمهيدًا لتأسيس فدرالية اشتراكية شرق أوسطية. وكان من أبرز منظريها ناثان فاينتشوك وموشي ماحوفر وعوديد بيلافسكي وحاييم هنغبي وجبرا نقولا وعكيفا أور ومثير سموردنسكي. انشقت ماتسبن في عام 1970، فخرج منها «الاتحاد الشيوعي الثوري» ومجموعة «أفانغارد»، ثم انقسمت قسمين: ماتسبن القدس أو العصبة الشيوعية الثورية (تروتسكيون) وماتسبن تل أبيب أو المنظمة الاشتراكية الثورية التي كانت قريبة من التيار المجالسي الأممي (انظر: ليلى سليم القاضي، المنظمة الاشتراكية الإسرائيلية: ماتسبن، بيروت: مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1971).

يساريون مهاجرون من فرنسا ودول أميركا اللاتينية بعد انقلاب تشيلي والحكم العسكري في الأرجنتين. غير أني كنت أنفر من التروتسكية التي تروِّج الثورة الدائمة، ولا أرى أنها تمنحنا أفقًا أو أملًا. كما اكتشفت أن تروتسكي لم يكن أكثر ديمقراطيةً من لينين، بل بالعكس، كان يبرّر ممارساتٍ راديكالية أقلّ ديمقراطية. وفي بلادنا كان يتصدّر الماتسبن ناشطون يتحدّرون غالبًا من عائلاتٍ ميسورة. نحن كنا طلابا فقراء لا نملك شيئًا، ولم نكن نرى في نشاط هؤلاء إلا حلقات نقاش، لا عملًا نضاليًا. هكذا بدا لنا الأمر، وربما كنا مخطئين. لكني في أي حال أتحدث عن حالة أو ظاهرة، لكن هذا لا يعني حكمًا شخصيًا. فكثير منهم كانوا أصدقائي، وكانت لهم مواقف مبدئية من قضايا الشعب الفلسطيني وضد الصهيونية.

كان عالمنا هو عالم القرى الفلسطينية، ولم يكن خطاب هؤلاء يعنينا البتة إلا في حدود موقفهم الجذري من قضية فلسطين. وكنت في البداية أنفر من نقدهم الدول الاشتراكية. في هذا الموضوع كنا مخطئين طبعًا، وكانوا على حق، وقد أدركت ذلك بسرعة. ثم التقيت يساريين قدموا إلى فلسطين من أميركا اللاتينية بعد عام 1968. كانوا هاربين من اضطهاد الدول الفاشية، وبما أنهم يهود، كان من الأسهل عليهم أن يأتوا إلى إسرائيل. إنهم مهاجرون هاربون من القمع في البرازيل أو الأرجنتين، أو من تشيلي أو الأورغواي. تأسرل قسم منهم، وحتى تصهين. وقسم مكث فترة قصيرة في إسرائيل، ثم عاد إلى بلاده الأصلية لأنه لم يتقبل الصهيونية. والتقيت قسمًا من هؤلاء في أثناء دراستي في الجامعة، وتعرّفت أكثر إلى أفكار اليسار الجديد، وبدأت أقرأ أدبياته منذ منتصف السبعينيات. وفي فلسطين، اطلعت على ما ترجم من أعمال «مدرسة فرانكفورت»[29] فكانت أعمال

(29) أخذت مدرسة فرانكفورت على عاتقها دراسة العلاقات الاجتماعية المعقدة ونقد العلوم الاجتماعية من منظور ماركسي جديد يدمج في نطاقه التحليل النفسي الفرويدي. واعتبر رواد هذه المدرسة أن الماركسية أداة نقدية ثورية لا تصورًا شاملًا للمجتمع. ومن أعلام مدرسة فرانكفورت هوركهايمر وتيودور أدورنو وهربرت ماركوزه وكارل مانهايم ويورغن هابرماس ووالتر بنيامين (انتحر على الحدود الإسبانية الفرنسية في 27 أيلول/ سبتمبر 1940 بينما كان يحاول الهرب من النازيين) وإريك فروم (انفصل عن مدرسة فرانكفورت في عام 1939).

ماركوزه مترجمة حتى قبل أن أدرس الفلسفة، وقرأت آراء بعض المفكرين عن «البؤرة الثورية» والنضال المسلح في أميركا اللاتينية، مثل كتب ريجيس دوبريه. واليوم لست معجبًا بهذه الأفكار، ولا بأصحابها، لكني أحتفظ بميلٍ إلى الأفكار النقدية لمفكري مدرسة فرانكفورت أمثال هوركهايمر وأدورنو وماركوزه ووالتر بنيامين، وما زلت أعتبر كتاب فرانز نويمن **البهيموت** أفضل ما كتب عن النازية. كما أذكر أنه في تلك المرحلة أثّر فيّ كتاب روجيه غارودي **منعطف الاشتراكية الكبير**.

• **هل كنت معجبًا بأفكار اليسار الجديد[30] آنذاك، ولا سيما علاقة دوبريه بغيفارا؟**

أهمية التجربة الغيفارية أنها ألهمت ثوريين كثيرين للنضال ضد الظلم، وهذا ليس بقليل. وأعجبت بها في شبابي على الرغم من موقف الحزب الشيوعي المناوئ لجيفارا ونشاطه، لكني تخلصت لاحقًا من هذا الانبهار. فالظاهرة غير ناضجة، ولا تتضمن أي إنتاجٍ فكريٍّ حقيقي، ولا حتى استراتيجيا ثورية فعلًا. فلسنا أمام مدرسة فكرية أو مدرسة في العمل الثوري يمكن تعميم خلاصاتها. وثبت أن مثل هذا التعميم غير وارد، لذلك انتشر تقليدها في المظهر واللباس والسلوك، بالضبط لأن التعلم منها غير وارد، لذلك بقيت المظاهر. كانت هذه بداية تحول غيفارا نفسه إلى أيقونة، ثم إلى رمز أو إلى

(30) أحد تجليات اليسار الثوري الجديد كانت «ثورة أيار/ مايو 1968» في باريس التي اندلعت في الوسط الجامعي وامتدت إلى القطاعات العمالية. وهذه «الثورة» بدأت في جامعة نانتير في كانون الثاني/ يناير 1968 بمبادرة من مجموعة «المسعورون» و«مجموعة 22 آذار/ مارس» اللتين كانتا ترفضان أفكار بعض أساتذة علم الاجتماع عن نهاية دور الطبقة العاملة كطبقة ثورية، وعن انحلالها في المجتمع الرأسمالي. واستولى الطلاب المحتجون على بعض مباني الجامعة. وحين حاولت الشرطة تفريقهم اندلعت سلسلة من الإضرابات والاعتصامات المتتالية. وفي 6 أيار/مايو 1968 ظهرت المتاريس في الشوارع وبدأ حرق السيارات ونهب المخازن، وانضم إلى الطلاب العمال العاطلون من العمل، واضطرت الشرطة إلى الانسحاب من الحي اللاتيني. وما إن انسحبت حتى شرع الطلاب في احتلال جامعاتهم، وكان العمال احتلوا المصانع في 4 أيار/ مايو 1968. وانتهت موجة الاحتجاج في أواخر أيار/ مايو 1968، واشتهر في أثناء هذه الانتفاضة كوهين بنديت صاحب شعار «كونوا واقعيين، اطلبوا المستحيل».

يافطة تجارية في الغرب للأسف، تصادفها في ديسكوتيكات الروك أند رول. لقد تمكنت الرأسمالية المتأخرة المستهلكة للصور من تحويله إلى صورة غير خطرة.

في أثناء دراستي الفلسفة في ألمانيا، كان الموضوع الذي يهمني أولًا استكمال ثقافتي وتهذيبي الفكري، بعد فترةٍ طويلةٍ من النضال السياسي في الجامعات الإسرائيلية، رافقتها قراءات فوضوية متفرقة إلى حد بعيد، ولم يكن هدفي التعرّف إلى يسارٍ جديد أو غير ذلك، أو حتى النشاط السياسي، بل كان الهدف هو الدراسة أولًا، والتفرغ لها، فقد ضيّعت وقتًا كثيرًا في النضال الطالبي الذي شمل معارك فارغة كثيرة أيضًا، أو في خصوماتٍ طالبية وغيرها. لكن، بطبيعة الحال، اصطدمت بواقع المعسكر الاشتراكي، وكانت الفجوة كبيرةً بين النظرية والواقع، واكتشفت كيف تتحوّل النظرية إلى أداة تبريرية، أو إلى أيديولوجيا في خدمة السلطة.

• **أداة لإخفاء الواقع وإنكار الحقيقة.**

أداة لإخفاء الواقع وعقيدة دوغمائية لا يؤمن بها أحد، لكنها تُردّد يوميًا لتبرير الواقع من دون أن يقتنع بها أحد. وأهم ما يميز تلك الحالة الاشتراكية، كما عشتها في آخر فتراتها، أن النظام لا يهتم بما إذا كان الناس يصدّقون الكذبة أم لا ما داموا مستعدين لترديدها؛ أي إن المطلوب ترديد مقولات العقيدة الإيمانية وشعاراتها، حتى لو لم يصدقها الناس. فالنظام نفسه لم يصدّقها، لكن المهم بالنسبة إليه هو الحفاظ على النظام. وللحفاظ عليه، يجب أن يتكاذب الجميع، ويدّعي كل واحد أن هذا هو الواقع. ليس المهم أن توافق، بل أن تتظاهر أنك موافق. لاحقًا عشت هذه التجربة في الوطن العربي، وأقصد تشجيع نظام الطغيان الناس على الكذب، حتى لو عرف أنهم يكذبون. إن اضطرارهم إلى الكذب يعني أنهم خائفون منه، وهذا في ذاته جيد. وأعتقد أن العيش في ظل مثل هذه الأنظمة فترة طويلة يُحدث تشويهًا نفسيًا وأخلاقيًا. الفارق أن في ألمانيا سادت أخلاقيات عمل، وموقف عام وشامل من إخفاق النظام، كما أن الفجوة بين النظام والناس لم تكن كبيرة إلى الدرجة التي نعرفها عربيًا، لناحية

الثروة واستشراء الفساد. وقد أكّدت سرعة الانهيار في الدول الاشتراكية ما أقول. فسرعة الانهيار يمكن تفسيرها أنّ أحدًا لم يكن مقتنعًا بالواقع، ومنهم أرباب النظام نفسه؛ فهم لم يدافعوا عنه قط، ولم يطلقوا رصاصةً للدفاع عنه، لأن الكذبة وصلت إلى درجةٍ قصوى من العبثيّة والتكرار، وصار كل إنسانٍ يحمل في ذاته شخصيتين أو ثلاثًا. وجميعها تنزع القناع أمامك بعد تناول ثاني كأس كحول. لم نجد في ألمانيا وروسيا وتشيكوسلوفاكيا مؤمنين بالشيوعية، لأن الشيوعية كانت قد تفرّغت من الداخل، وتجوّفت، وأصبحت طقوسًا مملة. أما في بلداننا، فكان الشيوعيون العرب يتديّنون بالشيوعية، ويتعاملون معها كأنها عقيدة دينية، أو كنيسة بديلة أو إسلام بديل. وحتى حين انهار المعسكر الاشتراكي، استمر عدد منهم في التعصّب للشيوعية كأنها طائفة دينية. لكن حتى هذا اندثر الآن، ولم تبقَ إلا أقلية متعصبة.

• لعلهم ينتظرون الخلاص أو المهدي المنتظر بعودة الشيوعية مجدّدًا.

التعصب لها ليس تعبيرًا عن معتقد خلاصي كما في بعض الديانات والمذاهب، بل إن ما أراه هو دفاع عن نظام اندثر، وهو شكل من أشكال الهوية، وليس تطلعًا خلاصيًا إلى المستقبل. وبهذا المعنى فإن هذا الموقف المتعصب تعبير عن عقلية رجعية تتطلع إلى الماضي، كما هي حال من يتعصب للنظام الرسمي العربي الذي دخل في رأيي مرحلة الأفول والاندثار. ولا شك في أن بعضهم يعتقد أن صيغة من الصيغ الواقعية أخفقت، لكن الفكرة لا تزال حية. وهذا يصح في حالة نقد ذلك النظام حين كان قائمًا، وهؤلاء ليسوا من نمط الحزبيين المتعصبين.

• كشف لك وجودك في برلين، بشكل عياني، ماذا يجري في الدول الاشتراكية. هل كشف لكم الانفتاح على العالم العربي، ولا سيما لقاؤك الطلاب العرب في برلين الصورة الحقيقية لما كان يجري حقًا في العالم العربي؟

هذه مشكلة، وما زالت، إلى حد بعيد، مشكلة راهنة. هناك تعقيدات كثيرة، منها أولًا الرومانسية؛ رومانسية الانتماء الذي يجمّل الأمور. كي تنتمي إلى أمرٍ ما تتجاهل القبائح والنواقص الكثيرة. وكي تنتمي إلى شيءٍ ما، إلى

أسرتك وعائلتك مثلًا، تغضّ النظر عن أمورٍ كثيرة. وأحيانًا تجعلك الوطنية فخورًا بأمورٍ يفترض أن تخجل منها كإنسان، وهذا ما أعتقد أنك تدركه لاحقًا. لكن، إذا كنت مرهف الحس، أو إنسانيًا، يكون لعلاقة الانتماء عندك وجه آخر، هو ألمك من الظلم والتخلف، وخجلك مما هو معيب في مجتمعك؛ أي إن الانتماء يتضمن أيضًا طاقة نقدية. الوطنية بالنسبة إلي حب للوطن والشعب ورفض للظلم وخجل مما يعيب. في حين أن الوطنية عند بعضهم هي افتخار بما يفترض أن يخجلوا منه.

أنت ضد الظلم في كل مكان، لكنك لا تغضب من الظلم في أميركا اللاتينية بقدر غضبك منه في العالم العربي، وتتألم من مشاهد الفقر في كل مكان، لكنه يؤلمك في المغرب ومصر أكثر منه في الهند أو باكستان. إذا كنت منتميًا حقًا فستُصدم لأنك لست سائحًا في العالم العربي. يُصدم الواحد منا جرّاء التوقعات التي يحدثها الانتماء. ومن ناحية أخرى، فإن رؤية مدينة عربية أول مرة، حيث لا وجود لأي يافطةٍ بالعبرية، تشعرك بالفخر. ففي مدينةٍ عربيةٍ هناك مثقفون عرب وجامعات عربية، وهذا كان شعوري عندما زرت دمشق أول مرة. إنها مدينة عربية أشعرتني بالفخر، وأنني عربي بين عرب. ولذلك أيضًا، وبسبب الانتماء نفسه غضبت من الظلم الواقع على السوريين.

هكذا نظرت إلى العرب الذين التقيتهم أول مرة في أثناء الدراسة في الخارج. وهم نظروا إلينا برومانسية، أي كفلسطيني صامد على أرضه. لكن هؤلاء الذين صمدوا على أرضهم يحملون جواز السفر الإسرائيلي. وهنا تظهر فجأة مقاربة أخرى. وتراوح النظرة إلى العرب في الداخل بين اعتبارهم صامدين ومناضلين، واعتبارهم خونة لأنهم حملوا الجنسية الإسرائيلية. والنظرتان خاطئتان وقائمتان على جهلٍ وتعميمٍ ومغالطات كثيرة.

- **ثمة ريبة خفية في تلك النظرة، حتى لو كانت نظرة متفهمة ومتعاطفة.**

نعم. ونحن نقع في فخ تبرير الذات لتبديد هذا الشك. وهذا خطأ، فلا يجوز الاعتذار عن واقعك. كما أن لدينا فخًا هنا؛ فمن ناحيةٍ نريد أن نبدّد فكرة أن العرب في إسرائيل ممن يحملون الجواز السفر الإسرائيلي خونة. ومن ناحيةٍ

أخرى، لا نريد للعربي أن يسقط في وهم الاعتقاد أن جميع العرب في الداخل وطنيون وشرفاء وأبطال. هذا غير صحيح، فبيننا عملاء ومتصهينون ويخدمون في جيش إسرائيل. وبيننا متأسرلون وأعضاء في أحزاب صهيونية، وانتهازيون. الجميع يعيش مواطنًا في إسرائيل، ويحمل جواز السفر الإسرائيلي، ويستهلك السلع الإسرائيلية، ويتعامل مع مؤسسات إسرائيلية، ويطالب بحقوق المواطنة الإسرائيلية، ويبقى الفارق في المواقف السياسية والسلوك، لا في الواقع الإسرائيلي الذي يعيشه الجميع. الخلاف في المواقف والسلوك. لهذا لسنا «عرب إسرائيل»، ولسنا «الفلسطينيون الصامدون على أرضهم» و«البقية الباقية»، بل منا من هم عرب إسرائيل فعلًا، سياسيًا وثقافيًا للأسف، وبيننا أيضًا فلسطينيون صامدون قابضون على الجمر.

نحن لا نريد أن نقنع أي شخصٍ لديه رومانسية في شأن الفلسطينيين في الداخل. نريد تفنيد هذه المقولة من دون أن ننفي وجود أناس وطنيين حقًا ومناضلين فعلًا. هذا فخٌ ما زلنا نواجه مشكلاته، ولا سيما في مجتمعاتٍ غارقةٍ في الأفكار المسبقة والتعميمات، تارة ضد الفلسطينيين، وأخرى ضد المصريين أو الأردنيين أو المغاربة أو اللبنانيين أو الخليجيين، فما بالك بالعرب في داخل إسرائيل؟ لذلك، نتعلم التواضع في التوقعات، خصوصًا أن هناك أنظمة معادية لأي موقف نضالي فلسطيني. إنها تريد التهدئة والاستقرار فحسب، وفي الحالات القصوى، تريد السلام والتطبيع مع إسرائيل، وهي تبرّر ذلك بخطابٍ معادٍ للفلسطينيين، وتكرر الكلام على أن هؤلاء باعوا أرضهم. وفي الواقع، تتبع هذه الأنظمة نهجًا يبيح بيع كل شيء، بما في ذلك قضية فلسطين، من أجل إرضاء أميركا، لكنها تتهم الآخرين بالعمالة لإسرائيل. ومن الأشياء الصعبة التي واجهتها أن الناس في العالم العربي يتهمون مناضلين فلسطينيين بالعمالة لإسرائيل، وهم يصنعون، في الوقت نفسه، سلامًا مع إسرائيل، ويفتتحون لها السفارات والمكاتب، أو يحافظون على علاقات تنسيق أمني - استخباري معها، أو يتهمون خصومهم بأن أمهاتهم يهوديات مثلًا (ولا أدري من أين تأتي هذه اللاسامية)، وفي الوقت نفسه يقيمون علاقات مع الصهيونيون. هذه ميزة بعض الأنظمة في العالم العربي، مختصرها أن هناك نهجًا سياسيًا استسلاميًا

حتى الركوع، وحتى إلغاء الذات أمام الغرب وإسرائيل، لكنه يتسم بالوقاحة الكافية للتشدق بخطاب شعبوي في إعلامه، يلذ له أن يطلق تعليقاتٍ عنصرية ضد اليهود وضد الفلسطينيين معًا، فتارة هذا يهودي، وتارة أخرى هذا عميلٌ لليهود. ومن ناحية أخرى، هناك استسلام كامل إلى درجة الذل للصهيونية وإسرائيل. الحقيقة أن هذا المركّب الذي يجمع العنصرية إلى النذالة هو سلوك قبيحٌ ومنفّر جدًا ومثير للاشمئزاز. فهو يحل العنصرية في مطرح الوطنية والثقة بالنفس، والنذالة والاستسلام بدلًا من العقلانية والواقعية.

II

سورية : الجرح الراعف

• كانت العلاقة بينك وبين الحكم في سورية مثار جدل ونقاش بين من كان ضد هذه العلاقة بسبب طبيعة النظام في سورية، وبين من أصبح لاحقًا ينتقد موقفك تجاه الثورة السورية مع أن النظام لم يتغير. وعلاوة على ذلك بُني التحريض الإسرائيلي الموجه ضدك على أساس هذه العلاقة. لنتحدث بالتفصيل عن علاقتك بسورية.

حسنًا، من أين تريد أن نبدأ؟ الأمر مركّب جدًا. كديمقراطي عربي، لم تكن لدي أي أوهام عن النظام السوري. كنت أرى نظام البعث نظامًا استبداديًا. هذه الأفكار قائمة في ثقافتي اليسارية والديمقراطية، واستقيتها مما كنت أطلع عليه من تجربة بعض الفصائل الفلسطينية مع النظام السوري، ومن تجارب يساريين سوريين ولبنانيين معه أيضًا، ومن القراءة بالطبع. وعمومًا، احتل موضوع العلاقة بسورية مكانًا في وسائل الإعلام، لأنه كان يمثل خبرًا جذابًا، لكنه احتل حيزًا صغيرًا من وقتي. فعملي الأساس كان نضالًا فلسطينيًا ومحليًا في قضايا عرب الداخل اليومية الكثيرة والمتشعبة بتفاصيلها، وقضايا الاحتلال، إضافة إلى عملي الفكري والبحثي الذي لم يتوقف.

عندما أسسنا «التجمع الوطني الديمقراطي» كحركة وطنية ديمقراطية، وضعنا في جدول الأعمال الانفتاح على العالم العربي، والتواصل معه ومع اللاجئين في المخيمات الفلسطينية. لكن، ما كان متاحًا في هذا الميدان هو الدول التي صنعت سلامًا مع إسرائيل. وفي هذه الحال كان تواصل المواطنين العرب في الداخل مع العالم العربي يجري ليس لأنهم عرب، بل لأنهم مواطنون إسرائيليون من عرب 1948، ولأن إسرائيل صنعت سلامًا مع هذه الدولة. وهؤلاء دخلوا العالم العربي كإسرائيليين (أي بجوازات إسرائيلية) بعد توقيع اتفاقات السلام. وكنت أعتبر ذلك تطبيعًا (تطبيعًا مقلوبًا إذا شئت)، وامتنعت لفترة عن زيارة مصر والأردن بهذا

الجواز. وطبعًا ما لبثت أن اعتبرت ذلك موقفًا غير سياسي. فيجب أن نتواصل مع الشعوب العربية في الدول التي صنعت سلامًا مع إسرائيل أيضًا. لكن لا يمكن أن ننكر أن العلاقة كانت تجري من خلال السلام مع إسرائيل. وهذه تناقضات الحياة التي لا بد من العيش معها.

• **أي إن الزيارات في البداية ظلت مقصورةً على الدول العربية التي وقعت اتفاق سلام مع إسرائيل، أي مصر والاردن.**

نعم، وكان العرب من أراضي 1948 يزورون مصر والأردن بجواز سفر إسرائيلي، وما زالوا. والسخرية التاريخية، أو المفارقة، أنهم حُرموا من التواصل مع هؤلاء العرب لأنهم عرب فلسطينيون، ثم تواصلوا معهم باعتبارهم إسرائيليين. وللأسف، لاحظنا أننا، كعرب يحملون جوازات سفر إسرائيلية، نُعامل في مطار القاهرة أفضل من معاملة باقي الفلسطينيين الذين يحملون جوازات مرور كلاجئين. وفرح كثيرون من عرب الداخل بهذه المعاملة التي تشبه معاملة السائح الغربي «المحترم»، بينما الفلسطيني القادم من غزة يعامل بطريقة مهينة. وهذا في حد ذاته يزيد تأكيد الهوية الإسرائيلية عند الفرد، أو ما وصفته في مقالاتي في تلك المرحلة بفخ الأسرلة. ومن باب التذكّر، أنا لم أزر مصر بعد توقيع اتفاق «كامب ديفيد». من المفترض في رأيي أن المصري لا يزور إسرائيل التزامًا بالوقوف ضد التطبيع. ولكنني أيضًا لم أزر مصر لأنني كنت ضد اتفاق السلام وضد التطبيع، وفهمت لاحقًا أن هذا ليس هو المطلوب، ولا بد من التواصل عربيًا. لكن رفض التطبيع ما زال يعني أن المصري لا يجوز أن يزور إسرائيل. وفي أي حال تبين أن إسرائيل غير راغبة في تدفق العمالة المصرية والأردنية عليها.

ثم دُعيت إلى زيارة سورية مع وفود من أعضاء الكنيست العرب وغيرهم من الشخصيات، وشكّكت في هذه الدعوات، ولم أنضم إلى تلك الوفود التي زارت دمشق. ذهب وفدان من أعضاء الكنيست العرب إلى سورية قبل أن أزورها: مرّة للتعزية بباسل الأسد[1]، ومرّة بدعوةٍ عامةٍ لجميع القوى السياسية العربية في

(1) توفي بحادث سيارة في 21 كانون الثاني/ يناير 1994.

الداخل، ولم أشارك فيها. كانت سورية آنذاك في صدد التفاوض مع إسرائيل، وجاء موفدٌ من الجولان، ونظم زيارة وفد من النواب العرب في الكنيست وشخصيات أخرى، ومنهم نوابٌ عربٌ يمثلون أحزابًا صهيونية. رفضتُ أن أزور سورية في عداد وفدٍ من هذا النوع، لأنني كنت أعرف أن السياق العام لتلك الزيارة يتضمن رسائل سياسية، منها الانفتاح السوري لا على العرب، بل على إسرائيل. ولهذا لم أذهب ضمن ذلك الوفد. لقد ذهب كثيرون إلى سورية، ومن الأحزاب كلها تقريبًا. وكان ذلك بإذن إسرائيلي، واحتفت وسائل الإعلام الإسرائيلية بتلك الزيارات التي رافقها مراسلو وسائل إعلام إسرائيلية (بصفة شخصية!).

- **بمن فيهم ضباط سابقون في الجيش الإسرائيلي.**

ذهبت شخصيات من الأحزاب العربية اليسارية وغيرها، وذهب عرب أعضاء في الأحزاب الصهيونية، وبينهم أعضاء في حزب العمل، وبعضهم خدم في الجيش الإسرائيلي[2].

الأعضاء العرب في حزب العمل كانوا ثلاثة؛ إذ كان الهدف من الدعوة هو إيصال رسائل سياسية لإسرائيل، فإن تشكيلة الوفد وتاريخ أعضاء الوفد لم يكونوا مهمين للنظام السوري، بل كان الهدف الوحيد استخدام الجسور الممكنة لدى النظام لإيصال رسائل إلى القادة الإسرائيليين؛ فالدعوة لم تكن عملًا نضاليًا يتضمن في الحد الأدنى التضامن أو الانفتاح على عرب 1948. فلو كان ذلك هو الهدف لما دُعيَت بعض الشخصيات العربية المتصهينة. وطبعًا لم أشارك في هذه الوفود، واعتبرت بعض التهريج الوطني الذي رافقها ذرًا للرماد في العيون، حيث احتفت بها إسرائيل أيضًا. ولاحظ السوريون عدم مجيئي إلى دمشق. وكان سميح القاسم في الوفد الثاني، وكنا نلتقي من حين إلى آخر. ونقل إلي عتب وزير الخارجية السوري فاروق الشرع سؤاله: لماذا لم تحضر مع أنك تمثل التيار القومي العربي؟ ونحن في سورية نتابع مواقفك القومية... إلخ.

بعد ذلك بفترة، تلقيت دعوةً من مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت

---

(2) صالح طريف على سبيل المثال.

للمشاركة في ندوة فكرية[3] وكان المركز نشر كتابي **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، وتعرفت إلى مدير المركز خير الدين حسيب في مؤتمر عقدته مؤسسة مواطن في القاهرة، بالتعاون مع مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، وأصبحنا أصدقاء، ثم نشرت بعد ذلك عددًا من الكتب في المركز. اعتبر السوريون ذلك على ما يبدو فرصةً للقائي. وجرى ترتيب تلك الزيارة بوساطة نائب الرئيس عبد الحليم خدّام. ولم يكن لها أي علاقة بوفود الداخل، إنما كانت دعوةً لباحث عربي إلى ندوة لمركز دراسات الوحدة العربية في بيروت. وذهبت إلى دمشق والتقيت خدّام، ومكثت في سورية، ولم أجتز الحدود إلى لبنان جرّاء مزايداتٍ لبنانية داخلية، وأدركت حينذاك جانبًا من جوانب التعقيدات اللبنانية. لم أطلب زيارة لبنان، بل دعيت إلى لبنان آنذاك، لكن بعض الأحزاب اللبنانية وقادتها استسهلوا المزايدات السياسية على حسابي. وجميع من زايد راح في مابعد يطلب لقائي، لكنني كنت متفهمًا التعقيد وسوء الفهم الذي يمكن أن يحصل. ولاحقًا دعيت إلى لبنان مرارًا. نعود إلى سورية، التقيت عبد الحليم خدّام مرتين في أثناء الزيارة، كما التقيت فاروق الشرع مرتين في الزيارة نفسها، وتبادلنا الأفكار، وبدأت بعد هذه اللقاءات علاقةً رأيت فيها أنني دخلت، أول مرة، بلدًا عربيًا من دون جواز سفر إسرائيلي، بل بورقةٍ من البلد نفسه (كنت أدخل بوثيقة سفر سورية تعدّ في سفارة سورية في القاهرة، ولاحقًا في عمان). لقد دعيت بصفتي مثقفًا وكاتبًا عربيًا فلسطينيًا، لا كنائب في البرلمان الإسرائيلي[4]. وهذا فارق كبير بالنسبة إلي. وأعتقد أن الأخوة في سورية تفهموا هذا الموضوع، كما تفهّموا سبب عدم قبولي الدعوة السابقة. ونشأت علاقةٌ من هذا النوع مع شخصيات سورية، فيها تشاور وتفاكر، وقدّرت للأخوة السوريين

(3) دُعي إلى المشاركة في ندوة «العرب والعولمة» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في 17 كانون الأول/ ديسمبر 1997. وافتعل رئيس مجلس النواب اللبناني نبيه بري تشويشًا على هذه الدعوة؛ فهو رئيس مجلس نواب ولم يشاور في شأن زيارة نائب. حينذاك رفض عزمي بشارة الذهاب إلى لبنان، علمًا أن السلطات السورية وضعت في تصرفه سيارة من التشريفات لنقله بمواكبة رسمية إلى لبنان. ولاحقًا اجتمع نبيه بري عددًا من المرات إلى عزمي بشارة واستقبله في مكتبه وبيته.

(4) زار سورية أول مرة في عام 1997، ثم توالت زياراته إلى دمشق والمدن السورية الأخرى، ولا سيما مع تنظيم زيارات للعرب في الداخل إلى أقاربهم في سورية التي بدأت في عام 2000.

استماعهم إليّ وسماع آرائي، مع أنني اعترضت على سياستهم الداخلية. لكن، كعربي يعيش في الداخل ويمثل العرب في البرلمان الإسرائيلي، لا أعتقد أن موقعي ذاك كان ملائمًا لجعل نقد الأوضاع الداخلية للدول العربية فوق قضية التواصل مع العرب، علاوة الموقف من الاحتلال وفلسطين. هذا ما كنت أفكّر فيه في ذلك الوقت. وأعتقد أن ذلك الحس كان سليمًا، ولا سيما أنه لم يكن هنالك لحظة حرجة وصدام بين المواطنين والنظام، فالسياسات الداخلية في جميع البلدان العربية كانت استمرارًا لسياسات سادت عددًا من العقود مع انفتاح نسبي كان نتيجة تأثر الأوضاع الاقتصادية في الثمانينيات نتيجة تراجع أسعار النفط عالميًا. ولا أدري، ربما كنت مخطئًا.

• **لم تكن أحوال العالم العربي آنذاك معركتك المباشرة في أي حال.**

لا بالطبع. ففكريًا كنت أكتب عن الديمقراطية والمجتمع المدني، أي ما أنا مقتنع به اليوم أيضًا. كانت أحوال العالم العربي تهمني جدًا في عملي البحثي والأكاديمي إضافة إلى اهتمامي كعروبي وكفلسطيني، ولم تتضمن كتاباتي الفكرية أي حلول وسط. أما بالنسبة إلى العمل السياسي المباشر، فكانت قواعده في الداخل، بما فيها تمثيل الحركة الوطنية برلمانيًا، مختلفة تمامًا عن العمل السياسي العربي. ونشاطي السياسي كان محصورًا في الداخل. ثم إن إسرائيل نفسها كانت قد بدأت شن حملة تحريض ضدي لمجرد تواصلي مع العرب كعربي، أي خارج اتفاقات السلام الإسرائيلية - العربية المبرمة. وحاولت أن أبني على العلاقة بالقيادة السورية أمورًا عدة، كأن يكون هناك تشاور سياسي فيه مقدار من الفائدة لها ولنا. وأعتقد أن القادة السوريين أفادوا جدًا من ذلك في فهم قواعد الصراع ضد إسرائيل (بغض النظر أَطبّقوا هذا الفهم أم لا، فهذا قرارهم، وأنا قمت بواجبي). وخلافًا لنوابٍ عرب ذهبوا إلى دمشق ليكونوا «جسرًا للسلام» كما سمّوه، أعتقد أنني ساهمت في شرح ما تبيّته إسرائيل، وفي تصليب موقف القادة السوريين الذين أقروا بذلك. كنت على خلافٍ مع أجنحةٍ قوية معينةٍ في النظام السوري تريد أن تعجّل في عملية السلام بأي ثمن، وكنت أذكِّر دائمًا بحق العودة للفلسطينيين، وأقول لهم: إذا صنعتم سلامًا مع إسرائيل، ولنفرض أنهم أعادوا إليكم الجولان

كله، فهل تتنازلون عن حق العودة للفلسطينيين وأنتم تعلنون تمسككم به؟ وإذا تخليتم عنه، فمن سيبقى ليطالب به؟ هذا ما فعله الأردن الذي كان يطالب بحق العودة للفلسطينيين، بل إن النقاش السياسي الداخلي وصل إلى مناقشة مفاهيم مثل «التوطين». ومع ذلك وقع الأردن اتفاق سلام مع إسرائيل من دون حق العودة. وهذا الموقف يناقض الموقف الرسمي اللبناني والسوري والأردني؛ فهذه الدول تريد سلامًا مع إسرائيل، ويتكلم المسؤولون فيها على حق العودة، لكن هذا الحق ليس من شروط اتفاق السلام الذي وقعه الأردن، أو يريد أن يوقعه لبنان أو سورية مع إسرائيل؛ أقول ذلك لأن القيادة السورية كانت تتحدث عن استعادة الأراضي التي احتلت في عام 1967 كشرط للسلام. إذًا، فإن حق العودة غير متضمن في هذا المسار. وهذا يعني أنه متروكٌ للمفاوضات الإسرائيلية - الفلسطينية، فهل في وسع الفلسطينيين أن يفرضوا على إسرائيل حق العودة في مفاوضات ثنائية، في حين تصنع الدول العربية سلامًا مع إسرائيل لا يتضمن هذا الحق. في سورية كانت حقوق الفلسطيني مثل السوري، سلبًا وإيجابًا.

- **كيف تتذكّر لقاءك الرئيس حافظ الأسد أول مرة؟**

استحوذ على معظم اللقاء[5] الحديث عن التفاوض وحق العودة، وهل تريد إسرائيل السلام، وكانوا يعرفون موقفي النقدي من مقاربتهم الإيجابية لانتخاب إيهود باراك، والمدى الذي قد تصل إليه إسرائيل في التفاوض... إلخ. وكانت الأسئلة التي وجهها حافظ الأسد إلي تتعلق بتقديري لرغبة إسرائيل في السلام مع سورية. وقلت إن إسرائيل تريد سلامًا بشروطها، والأمر يحتاج إلى ضغط كي تتراجع عن موقفها. والحقيقة أنه كان متمسّكًا باسترجاع الجولان حتى آخر شبر. وكنت تعرفت إلى بشار الأسد في عهد والده، ورأيته مرتين في تلك الأثناء. جلست إلى حافظ الأسد أكثر من ثلاث ساعات، وشرح لي أسباب التدخل السوري في لبنان. وكان من الواضح أنه مهتم بالتاريخ، وبشرح مواقف سورية السياسية لي، حتى التي لم أسأل عنها.

---

(5) التقى الرئيس الأسد أول مرة في 2 كانون الأول/ ديسمبر 1998.

• **هل أخبرك الرئيس حافظ الأسد عن «وديعة رابين»[6]؟**

نعم، وكذلك أخبرني فاروق الشرع بوجودها.

• **ألم يكن مهتمًا بالتاريخ الإسرائيلي؟**

كان مهتمًا بالتاريخ اليهودي وببنية المجتمع الإسرائيلي وكيفية صنع السياسة في إسرائيل. وحاولت أن أشرح ذلك قدر الإمكان. كان الجو لطيفًا، وحضر اللقاء فاروق الشرع أيضًا. ربما يفاجئ السوريين كلامي على أن الأسد كان لطيفًا ومهذبًا، ولكن لا علاقة لرأيي في الفارق بين السلوك الشخصي للقادة ودرجة تهذيبهم من جهة، وطبيعة النظام وقسوته ضد المعارضة من جهة أخرى.

أنت تعرف أن موقفي، حينذاك، كان يعتبر راديكاليًا في مسألة الإصرار على حق المقاومة. وكانت سورية تدعم المقاومة. وبهذا المعنى، كنّا حلفاء. وهذا بالضبط ما أزعج إسرائيل التي لم يكن لديها مشكلة في من يزور سورية، بل كانت تعتبر أن أي عضو كنيست إذا زار سورية يساهم في تمهيد الطريق للتطبيع معها. لكن ما أغضبها في زياراتي أنها جاءت خارج هذا السياق تمامًا، بل ضده، ومن دون إذنها؛ ولأن النائب الذي سافر في هذه الحالة من دون إذن مستغلًا حصانته لم يتحدث عن السلام، بل دافع عن المقاومة ودعا إليها. وأذكر أن مدير وزارة الخارجية الإسرائيلية قابلني في إحدى المرات في المطار عند سفري، وكان شارون وزيرا للخارجية آنذاك، وقال لي حرفيًا: «المشكلة ليست في السفر، بل في مواقفك وما تقول. ليس عندنا مانع أن يسافر نواب إلى سورية، بل المشكلة في الموقف السياسي».

لنعد إلى العلاقة مع سورية. بدأنا في تقويم هذه العلاقة للاستفادة منها أكثر، وساعدنا المسؤولون السوريون في ذلك. ورأينا أن كبار السن من اللاجئين الفلسطينيين لم يروا أقاربهم في الداخل منذ عام 1948، وأن من الممكن أن نساعد

---

(6) تعهّد قدّمه يتسحاق رابين إلى وزير الخارجية الأميركي وارن كريستوفر في حزيران/ يونيو 1994، وفيه يوافق على الانسحاب من الأراضي السورية المحتلة لقاء علاقات ثنائية ودبلوماسية كاملة وضمانات أمنية ملائمة لإسرائيل. ورد هذا التعهّد في رسالة بعث بها كلينتون إلى حافظ الأسد في 6/ 6/ 1995، مع بدء المفاوضات المباشرة بين حكمت الشهابي وأمنون شاحاك.

هؤلاء في أن يلتقوا أقاربهم من اللاجئين في سورية. ووافق الرئيس بشار الأسد بعد أن كلّمته في الأمر. واستشرت وزير الخارجية فاروق الشرع الذي أيّد بدوره الفكرة بعد مناقشة مطوّلة، كما تعاونت الخارجية وسفارتها في عمان في تقديم التسهيلات. وبالطبع لم يكن هذا كله ممكنًا لولا تعاون أجهزة الأمن السورية في تسهيل الموافقات والتأشيرات والتسهيلات وغيرها، ولا سيما اللواء بهجت سليمان الذي كان يرئس فرع الأمن الداخلي، ولاحقًا آصف شوكت. وهكذا فتحنا بابًا عملت إسرائيل المستحيل لإغلاقه، وهو تواصل كبار السن من عرب 1948 (الذين ولدوا قبل النكبة) مع أقاربهم اللاجئين في سورية. وقال لي كثيرون: لو لم تفعل إلا هذا لكفاك فخرًا. وكان يكفيني أن أسمع من حين إلى آخر جدًّا أو جدّة وهما يشكرانني بالقول إنهم وصلوا إلى السبعين عامًا أو أكثر، وقد تمكّنوا أخيرًا من رؤية أخ أو أخت بعد ستين عامًا من الفراق، أو «قبل أن أموت».

تأثرت كثيرًا بما رأيت وسمعت. وكانت سعادتي لا توصف لأني تمكّنت من مساعدة جيل الأجداد والجدّات في لقاء عائلاتهم قبل أن يفارقونا. في البداية، حصرنا الزيارات بمن ولد قبل النكبة، وكان هؤلاء يرجوننا أن نسمح لأبنائهم بمرافقتهم إلى سورية. وحصلت أمور طريفة، منها أن بعضهم افتعل المرض كي يحضر إبنه أو أخته معه ليعرفهم إلى أقاربهم. ثم جرت محاولاتٌ لتحويل هذه الزيارات إلى سياحة. سورية جميلة، والناس تحب سورية حقًا، وتنتمي إلى سوريا. دمشق وحلب واللهجة السورية والطعام السوري والموسيقى السورية كلها تدغدغ مشاعرهم (ومشاعري). والفلسطينيون جزء من بلاد الشام، وهذه المشاعر طبيعية. وصار مكتبي محجةً لكل فلسطيني في الداخل له أقارب في سورية.

• **لو افتتحت مكتب سفريات آنذاك!**

(يضحك)... لكنّا موّلنا الحركة الوطنية وصحيفتنا من إيراد ذلك المكتب. لكن السفر كان مجانًا بالطبع. وكان المسافرون يحاسبون وسائل المواصلات بأنفسهم. حاولت، قدر الإمكان، تسهيل أمور الزيارة لأكبر عدد ممكن من فلسطينيي الداخل؛ لمن كان إلى جانبنا سياسيًا، وغيرهم أيضًا. وشعرت بالرضا عما فعلناه. كان مشهد الناس الذين رأوا إخوانهم وأخواتهم أو أقاربهم مؤثرًا

للغاية. قبل أعوام حصل لقاء أقارب (أخوة وأخوات) بين الكوريتين الشمالية والجنوبية واهتزت مشاعر العالم. في حالتنا كان الفراق أطول، واللقاءات التي جرت كانت بين لاجئين وباقين، على الرغم من حالة الحرب.

كان التواصل مع سورية، في هذه الحالة، يمثل أنموذجًا مختلفًا للتواصل الفلسطيني مع العرب، وهو يعني مواجهة للتطبيع وتجاوزًا له، بل سيرًا معاكسًا له. بمعنى أن العلاقة بالعالم العربي، خصوصًا سورية، لا تمر من خلال «السلام» الإسرائيلي، بل من خلال العلاقة المباشرة بين عربي وعربي، ومن دون استئذان إسرائيل، وإلا لكنا مررنا إلى دمشق من خلال معبر الجولان، وهذا أسهل، لكننا اخترنا تنظيم السفر من طريق الأردن. وآنذاك، واجهتني المحاكم الإسرائيلية بأنني رفضت استئذان السلطات الإسرائيلية، وكثيرًا ما رددت أني لا أحتاج إذنًا إسرائيليًا كي يرى الفلسطيني أخاه، والقضية مبدئية بالنسبة إليّ.

• **قلت هذا في أثناء محاكمتك في القدس والناصرة**[7].

صحيح. لكن محاكمتي جرّاء تلك الزيارات كانت من نوع مختلف، كانت بتهمة تنظيم زيارات إلى «بلد معاد وفي حالة حرب» من دون استئذان السلطات المختصة. وحوكم معي مساعداي البرلمانيان موسى ذياب وأشرف قرطام. وكان الرأي العام العربي في الداخل معنا. وجاء الأهالي الذي زاروا سورية للتظاهر أمام المحكمة. لقد استطعنا أن نجعل القضية إنسانية (وهي فعلًا كذلك). فصعّبنا الأمر على الحكومة الإسرائيلية، حيث أرادت التأكيد أن العلاقات بين العرب لن تكون إلا من خلالها هي. وكنا نريد أن نكسر هذا الاحتكار ونبني جسورًا بين العرب، بغض النظر عن سياساتهم ومواقفهم من البلدان العربية. لا نريدهم أن يكونوا عرابي تواصل بعضنا مع بعض. وعلى الرغم من رمزية هذا الأمر، فإنه في جوهره تجسيدٌ لإرادتنا القومية في شأن تواصلنا العربي - العربي، حتى لو كان الأمر لأهداف إنسانية. حوّلنا هذه القضية إلى حالة نضالية، واستطعنا من خلال الالتفاف الشعبي الواسع أن نحقق إنجازًا.

---

(7) حوكم أمام محكمة الصلح في القدس في 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 2001 بتهمة تنظيم زيارات إلى بلد معادٍ (سورية).

المحاكمات الأهم التي طاولتني كانت بسبب التصريحات والمواقف التي أعلنتها في اجتماع شعبي في أم الفحم تأييدًا للمقاومتين اللبنانية والفلسطينية. وبالطبع، كانت هناك محاكمات بتهمة زيارة دولة عدو. إنها قصة مطوّلة، وملفها أطول. وعلى الرغم من ذلك، بقيت أصرّ على الزيارات، واعتبرت ذلك إنجازًا. (ترافع في المحاكمات محام صديق، توفي في أثناء وجودي في المنفى، هو رياض أنيس، عضو المكتب السياسي في التجمع، وشاركت جمعية «عدالة» ومحامون آخرون في الدفاع عني وعن التجمع أزاء محاولات منعه من خوض الانتخابات بهذه التهم). نحن قمنا بأمر مميز ومختلف عن زيارات التطبيع. كان هذا تواصلًا فلسطينيًا خارج سياق التطبيع والسلام، ومن دون إذن إسرائيل، ومن دون جواز سفر إسرائيلي. وراحت إسرائيل تحاول عرقلة الزيارات وتهدد المسافرين، ومعظمهم من مواليد ماقبل عام 1948، لكنهم لم يكترثوا كثيرًا للتهديدات. وبالتدريج والتواتر، صارت لي صداقات لا حصر لها في سورية، وتعرفت إلى كثير من المثقفين المؤيدين والمعارضين الذين كانوا يحضرون إلى الفندق لمقابلتي، أو إلى الندوات لسماع المحاضرات. وفوجئوا عندما وجدوا أنني مطّلع على ما يجري في سورية بالتفصيل. لكن اعتباراتي كانت مختلفةً بصفتي من فلسطين، ولا أستطيع التدخل في الشأن السوري مباشرة. لكن هذا لم يمنعني من التعاطف معهم، خصوصًا المعارضين السوريين الذين خرجوا من السجون، وبعض الكتاب المعارضين. وتطورت صداقة شخصية حقيقية مع فاروق الشرع الذي أعتبره رجلًا مستقيمًا، وهو عمل في السياسة الخارجية، ولم يشتغل في السياسة الداخلية. وهو، في أي حال، مسؤول جزئيًا عن سلوك النظام. ولكن، كانت لديّ نزعة لفصل الشخص عن السياسات العامة. والحقيقة أننا، في القضايا السياسية الخارجية، لم نختلف، وهو لم يكن يدافع عن القمع على الرغم من دفاعه عن النظام والرئيس الأسد بقوة. وعندما كنت أتحدّث إليه عن القمع في سورية، لم يكن يبرّره أو يدافع عنه، بل كان يلمح، أحيانًا، بكلمةٍ من هنا أو كلمة من هناك إلى عدم رضاه، علمًا أن له ولاءً مباشرًا للوطنية السورية التي كان منصب الرئاسة في مركزها، وهي صفة من صفات جيله من البعثيين الذين شهدوا الصراع على السلطة في داخل حزب البعث وبين الأخ وأخيه. ومن الواضح أنه كان مخلصًا لحافظ الأسد. وكانت بعض الأجهزة الأمنية تواجهه بتصريحات أنتقدُ فيها، ولو بشكل مخفّف، سورية، فكان يدافع عني.

• عبّر عن ذلك في كتابه «الرواية المفقودة»[8].

نعم. وكانت هناك علاقات أخرى؛ فقد تعرّفت إلى آصف شوكت الذي امتلك شهامة لافتة في علاقته بي. لكنه كان ينفذ أوامر النظام في علاقته بالشعب السوري، وكان على رأس جهاز أمن قمعي. طبعًا لم نتفق سياسيًا، ولم نرتّب أي أمور سياسية. وساعَدَنا بهجت سليمان كثيرًا ولا سيما في المرحلة الأولى، ولاحقًا بصفته سفيرًا في الأردن. وأنا أتحدث هنا عن الحقائق، لا عن الدوافع والسياسات. في الحقيقة لم يقصر السوريون معي، وكانوا لطفاء جدًا وتعاملوا معي ضيفًا مرغوبًا فيه، وكانت الأبواب كلها مفتوحة أمامي بشكل ندر أن حصل مع أي صديقٍ لسورية، بمن في ذلك قادة الفصائل الفلسطينية وغيرهم، ولم أشكُ من شيء في هذا المجال. ولا علاقة لموقفي اللاحق من الثورة السورية بكيفية تعاملهم معي إطلاقًا. ولو كانت الأمور مرتبطة بالبعد الشخصي والعلاقات الشخصية، لاتخذت موقفًا مؤيدًا للنظام. لكن وقوفي إلى جانب الثورة السورية قضية مبدئية تمامًا، ولو لم أكن مبدئيًا لتمسّكت بهذه العلاقات الشخصية التي تضمنت تمجيدًا لي في التلفزيون والصحف السورية. وحُصرت المقابلات من الداخل بعزمي بشارة وحده الذي أصبح مرجعًا في قضية فلسطين. كان ثمّة مبالغة في التقدير والتبجيل، والمبالغات تؤدي إلى الغيرة والحسد، وهي قائمة في مجتمعنا. وفي هذا الجانب، لم تكن لدي مشكلة في سورية، وكنت أتعامل مع الرئيس بشار الأسد مباشرة، ولم أكن آتي إلى سورية كما يأتي عملاء النظام السوري، وكانت العلاقة على أعلى المستويات. وأعتقد أنني أفدت السوريين بالمشورة، وهم أرادوا أيضًا علاقةً مع مثقف ومناضل يحظى بصدقية، وتشغله أمور أخرى، فكرية وفلسفية، لا علاقة لهم بها. أما القضايا الداخلية السورية، فقد كانوا يستمعون إلى ملاحظاتي بمنتهى الأدب، ويوافقون أحيانًا على ما أقول، ويتذرّعون بأخطاء الأفراد والوزارات أو ثقافة المجتمع، وفي حالاتٍ أخرى لم تلق هذه الملاحظات موافقتهم. ومن الواضح أنهم في تلك الحالة اعتقدوا أنني لا أفهم الشأن السوري الداخلي، وأن قواعد الحكم في سورية مختلفة عما يتوقعه شخصٌ مبدئي، وربما اعتقدوا أنني حالم ومثالي. لا أدري. المهم أنني حاولت بناء

(8) بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

علاقة تخدم القضايا المشتركة بيننا، وبطبيعة الحال هذه القضايا المشتركة ليست العلاقات المصرية - السورية، أو خطط التنمية السورية، وإنما ما نستطيع أن نساهم فيه في الصراع ضد إسرائيل أخذًا في الاعتبار اختلاف مهمات العرب في فلسطين 1948 عن مهمات الدولة السورية. أستغرب مواقف بعض المثقفين أو السياسيين أو المناضلين الذين تغيّرهم العلاقات الشخصية مع السلطة أينما كانت، فتصبح هذه العلاقة منطلقًا لتبرير سياسات هذه الأنظمة، ثم الدفاع عنها، ثم الدعوة إلى تطبيقها بقسوة أكبر. وبطبيعة الحال فإن مواقفهم الجديدة تكون نقيض أفكارهم ومبادئهم. المهزلة الأكبر هي عندما يبررون عدم اتخاذهم مواقف بحكم المودة بينهم وبين السلطة. وبعضهم كان يبحث باستمرار عن فرصة للتقرب من هذه السلطات.

• أعرف أنك طالبت بإطلاق سراح بعض المساجين من أعضاء المعارضة السورية.

تحدثت عن أحوال بعضهم، ولم أنجح طبعًا. لكن في حالات الاعتقال القصير، أو قبل الحكم بالسجن، كانت الاستجابة أكبر. وتوسطت لإطلاق سراح بعض المساجين الفلسطينيين قبيل عيد الأضحى. وقلت حينذاك لياسر عرفات: «هذه الهدية لك»، وهي لم تكن موجهة إليه إطلاقًا. ولكن كي أقرِّب عرفات من القيادة السورية، قلت له إن هذه «الهدية هي لك». وكنت أحرص على أن أزوره في غزة أو رام الله بعد كل زيارة لسورية، وكان سعيدًا بذلك. وأعتقد أني ساهمت في التقريب بينه وبين الرئيس بشار الأسد. كنت أرى أن التقريب (واعيًا أن كثيرًا من الخصومات العربية - العربية لها بعد شخصي وليس سياسيًا) بينهما سوف يساهم في تحسين أوضاع الفلسطينيين، خصوصًا عندما اتضحت الصورة عندهم أن اتفاقات أوسلو لن تحقق أي شيء، وأنهم لا يستطيعون أن يستغنوا عن عمقهم العربي. لكن الأمر كان متأخرًا بسبب حصار ياسر عرفات اللاحق في مبنى المقاطعة في رام الله. وفي أي حال، استطعنا إطلاق سراح مجموعة كبيرة من الفلسطينيين. لكن هذا ليس مدعاة فخر. فإذا لم يطرح المثقف والديمقراطي مثل هذه الموضوعات، فهناك خلل في مبدئيته.

• إنه واجب دائم أو كما يقول الإسلاميون: «فرض عين».

صحيح. كنت أتحدّث عن الاقتصاد مع الرئيس الأسد، وأتحدّث عن قضايا

الحريات، لكنه قلما استجاب لملاحظاتي، وأحيانًا كان يستجيب لي في قضايا فردية، وفي بعض الحالات كان يستجيب للنصائح التي لا علاقة لها مباشرة بالحقوق السياسية والحريات، مثل تخلّف الإعلام السوري، وتوجه السوريين إلى الإعلام اللبناني، وخطر ذلك في تعميق الطائفية في المجتمع السوري، وطريقة شرح الموقف السوري من القضايا الخارجية. هنا كان يستجيب، لأنها مسألة تتعلق بنجاعة إدارة النظام والدفاع عنه. كان يستجيب أيضًا لكل ما يخدم النظام. ومن الواضح أنه كان متمسّكًا بطريقة الحكم السلطوية الفردية، ومستعدًا للانفتاح اقتصاديًا مع الإبقاء على سلطوية سياسية من النمط التونسي في زمن زين العابدين بن علي، وهذا ما اكتشفته في أثناء لقاءاتي الكثيرة معه.

- **اجتمعت إليه ربما عشر مرات. حسنًا، ما هو الانطباع الذي كوّنته عنه؟**

إضافة إلى ما أشرت اليه في الإجابة عن السؤال السابق ورؤيته للحكم في سورية واهتمامه بتحسين الإدارة وتنجيع بيروقراطية الدولة، فأعتقد أنه ذكي، خلافًا لما يقال عنه، وهذا ليس حكمًا معياريًا بل حقيقة في رأيي، وشديد التهذيب في التعامل الشخصي. أما الحكم المعياري فهو أن هذا الشخص المهذب كان ديكتاتورًا مستبدًا، وأصبح طاغيةً سفاحًا.

لا قيمة لكلام الناس الذين لا يعرفون الأشخاص... وتعليقاتهم في هذا الميدان فارغة. بشار الأسد على المستوى الشخصي ذكي، لكنه غير مثقّف، وهو يعترف بذلك. ثم إنه لا يهتم بالمثقفين، بل يهتم أكثر بالتقنيين، ويعتبر المثقفين ثرثارين ولا يساوون شيئًا، حتى أولئك الذين يصنفون أنفسهم رجال النظام. ولا أريد أن أنقل رأيه في بعض المثقفين المحيطين حاليًا بالنظام (فأنا لا أستغل لقاءات يفترض أنها كانت خاصة ولا أنقل منها كلامًا)، وهو يؤمن أن الثقافة عمومًا إذا لم ترتبط بمعلوماتٍ تقنية لا تساوي شيئًا، ويرى في المثقفين مجرد وجع رأس. لذلك لا يحبهم، ولا يقرأ الكتب، ويصرّح بذلك، ويقرأ تقارير الأجهزة وتقديرات للمواقف السياسية. وهو بذلك لا يختلف عن الكثير من السياسيين وقادة الدول. وقد قال لي بنفسه غير مرة إنه لا يقرأ كتبًا، ولا أعتقد أنه يختلف في ذلك عن كثير من قادة الدول.

• **ربما كان على حق في موقفه من المثقفين المحيطين به.**

على الأرجح. لكنني اكتشفت جوانب أخرى فيه لاحقًا، فهو لا يبخل بالوقت. فالاجتماعات إلى زعماء الدول العربية لا يدوم الواحد منها أكثر من نصف ساعة، أو ساعة على الأكثر. أما الاجتماع إليه فيدوم ساعتين أو ثلاثًا على طريقة والده. وهو مستمعٌ جيد، بمعنى أنه يسأل ويُصغي إلى الإجابة فعلًا. في البداية، اعتقدت أنه يمكن التأثير فيه كشاب يحاول أن يتميز، وأن يبرهن أنه وصل إلى الحكم لا بالوراثة، بل لأن لديه ما يميّزه مثل الإصلاح ومكافحة الفساد. ثم تبين لي أن المقصود استبدال نخبة النظام القديمة بأخرى شابة وأكثر فسادًا، وأنه لا يبدي حساسية زائدة لآلام الناس ومعاناتهم. بدأت ألاحظ ذلك بقوة، بعد أن تجاوز أزمة لبنان عقب مقتل رفيق الحريري، وكان ذلك حوالى عام 2007. وخلافًا لحافظ الأسد، لم يكن عصاميًا، بل كان ابن رئيس محاطًا بأبناء السياسيين وقادة الأجهزة الأمنية ورجال الأعمال. فاق مستوى الفساد في عهده ذاك الذي كان في عهد والده، مع أنه كان يؤكد لنا أنه قضى على الفساد ما إن أبعد النخبة القديمة. لكن النخبة المحيطة بنظامه كانت أكثر فسادًا وأكثر فجورًا في إظهار الفساد.

• **ماذا تتذكّر عن علاقتك بحافظ الأسد؟**

لم تكن لي علاقة ثابتة به. ولقاؤنا لم يكفِ لتشكيل انطباعٍ، أو كي يسمى علاقة. كان مهتمًا بالتاريخ، وكان صوته هادئًا وعميقًا، ذكّرني بكبار السن، أو الجدود في بلادنا (وأحيانًا ذكّرني بصوت مارلون براندو في فيلم «العرّاب»). كان يريد أن يفهم ما يجري في إسرائيل، ويريد أن يفهم كيف أرى العالم العربي، وكيف أرى مصر من إسرائيل، وكيف أقوّم الأردن، وإلى أين تتجه أميركا. وأعتقد أن أهم ما ميزه هو واقعيته السياسية. ولم يغب لحظة واحدة عن ذهني أني أمام دكتاتور قاسٍ جدًا في التعامل مع أي معارض.

• **لكن بشار الأسد مختلف تمامًا عنه كما يلوح لي.**

نعم. مختلف.

• **إنه شاب في نهاية المطاف مقارنة بأبيه.**

هذا صحيح. لكن حكمه لا يلائم عصره. حاولت أن أميّزه من السياسيين من

أبناء جيله في العالم العربي أمثال جمال مبارك وملك الأردن عبدالله الثاني وملك المغرب محمد السادس، وحتى سيف الإسلام القذافي. كان ثمة جيل صاعد من أبناء الرؤساء في تلك الفترة، بعد أن تحوّلت جميع الأنظمة الجمهورية كلها إلى وراثية. غير أنني اكتشفت أن هناك شيئًا يجمع قادة الجيل الثاني التي ترث الحكم عن آبائها أو ترث الحكم في بلدانها، هو أنهم ليسوا عصاميين، خلافًا لآبائهم. كان كل منهم ابن أحد الزعماء العصاميين. أما أبناء الجيل الثاني فهم يستندون إلى معادلة دقيقة بين تمثيل استمرارية الجيل الأول ومحاولة التميز منه. إنهم يعتمدون في شرعيتهم على الأب وينكرون ذلك بادعاء أنهم جاءوا إلى الاصلاح والتغيير أو غيره. جميعهم جاءوا إلى الحكم تحت شعار الإصلاح، كأن لديهم ما يميزهم من آبائهم. إنها حاجة نفسية على ما يبدو كي لا يقال إن هذا الرئيس وصل إلى الحكم بفضل أبيه.

- **قدّموا أنفسهم أصحاب مشروع تحديثي جديد.**

رفع الجيل الجديد من الحكام في المنطقة العربية بمن فيهم الذين كانوا يهيئون أنفسهم للحكم، كما هي الحال في ليبيا ومصر واليمن، شعار الإصلاح. كان الحديث عن الإصلاح سمة المرحلة منذ نهاية التسعينيات وبداية القرن الحادي والعشرين، إضافة إلى أنها كانت إحدى النقاط الرئيسة على جدول أعمال الإدارة الأميركية في الشرق الأوسط (2000-2005). كما أن الإصلاح استُخدم بتوسع في سياق الصراع مع الحرس القديم في سبيل الوصول إلى الحكم مع نخبهم الجديدة الموالية لهم، ولإيجاد تبرير وصولهم إلى الحكم بمخاطبة قضايا تحظى بشعبية، وللخروج من عباءة الوالد لاحقًا. وفُسّر هذا الصراع كأنه صراع بين محافظين وإصلاحيين، أو بين حرس قديم وإصلاحيين، مع أن الأمر لا علاقة له بذلك. هم استبدلوا فئة من الضباط والعسكريين الذين رافقوا آباءهم بفئة أخرى فيها رجال أعمال من دون أن يمس ذلك بنية النظام في جوهرها، أو دور أجهزة الأمن في داخل النظام. وهذه الفئة لا تتميز بحساسية زائدة في شأن حقوق الإنسان أو حقوق المواطن. ومن هذه الناحية، لا فارق بينهم وبين آبائهم إلا بانفتاحهم أكثر على الغرب، وعلى المبادرة الخاصة.

- **جميعهم تحدث عن الإصلاح، لكن أحدًا منهم لم يصلح شيئًا.**

بالعكس، جلبوا معهم نخبة جديدة جشعة، لا علاقة لها بمصادر النظام

الأيديولوجية، وتقوم على ائتلاف بين أبناء قادة أجهزة الأمن والمسؤولين الذين استخدموا علاقات أهليهم ونفوذهم ليصبحوا رجال أعمال، وبين الأسرة الحاكمة ومحاسيبها من رجال الأعمال، وأجهزة الأمن. لقد كتبت عن هذه «النخب» الطفيلية الجديدة بتفصيل في كتاب **سورية: درب الآلام نحو الحرية**، وبتفصيل أكثر في كتاب **ثورة مصر**. وقد نشأ الوهم في حالات معينة من اعتماد بعضهم، بانتقائية، نمط حياة عصريًا. لكن، عمليًا، لا يقاس الإصلاح وإنجازه بالانحياز الى نمط حياتي محدد أو طقوسٍ اجتماعيةٍ ما، أو الاقتراب من تقليعات الموضة أو توسيع دوائر النخب الحاكمة لتضم ممثلين لفئات اجتماعية خارج بيروقراطية الدولة العسكرية والمدنية. كما أن الإصلاح الاقتصادي إذا لم يترافق مع إصلاح سياسي وتطبيق فاعل لمبادئ سيادة القانون وإنفاذه يكون حافزًا لانتشار الفساد بشكل أوسع، ولا سيما حين يصبح رجال الأعمال جزءًا من دوائر النخبة الحاكمة. إن معيار الاختبار العملي لمدى التزام نظام سياسي الإصلاح هو مقدار ما تحقق من تغيير على صعيد حقوق المواطنين والإنسان، ومدى الحساسية تجاه هذا الموضوع.

- **كيف وجدت سورية المجتمع آنذاك؟ هل صدمتك مظاهر معينة؟**

صدمتني أمور كثيرة عندما أصبحت أعرف أكثر، بعد أن بدأ المواطنون السوريون (وبينهم بعض المعارضين) يتكلمون معي على مشكلاتهم بصراحة، ومن دون خوف، بعد أن أدركوا أن لي تقاطعات مع النظام في مسألة المقاومة، لكني مستقل تمامًا عنه في القضايا الأخرى. وكنت قد نشرت آنذاك كتابي **المجتمع المدني**، وألقيت كثيرًا من المحاضراتِ عن الديمقراطية، ولما لم أمتدح النظام في التلفزيون أو في الصحف، اكتشفوا فيّ نمطًا آخر تمامًا، وبدأ الناس العاديون، وحتى بعض المقربين من النظام، يشكون إلي همومهم مع النظام ومع أجهزة الاستخبارات.

- **ومع الفساد.**

تتلخص الحياة اليومية للمواطن العادي بشظف العيش المكنى «التعتير» من ناحية المعاش اليومي، وفي التعامل مع البيروقراطية والأجهزة الأمنية أيضًا. بدأت أطلع على قصص السوريين ومآسيهم اليومية. لذلك، عندما اندلعت الثورة

وقفت إلى جانبها، لأنني أعرف مشكلات السوريين عن قرب، ومنها طريقة تعامل رجل الأمن مع المواطن العادي، والخوف الكامن في النفوس. وسلوك الانكفاء على الذات من جهة والنفاق من جهة أخرى، لا يفسّرهما إلا الخوف، علاوة على أن الفساد الذي لا تدور عجلات أي مؤسسة تقدم أي خدمة للمواطن من دونه؛ فالفساد ليس الاستثناء، بل كان القاعدة في سورية. فهو وسيلة إثراء الكبار وترجمة نفوذهم إلى ثروة، أو تحويل الجاه إلى مال على حد تعبير ابن خلدون. كما أن الفساد وسيلة لتوزيع الثروة عند صغار الموظفين، وهو أداة المواطنين لتسيير المعاملات وشق طريق الحياة اليومية. وكان من السهل ملاحظة مافيات مكوّنة من رجال الأعمال ورجال الأمن متصارعة على المساحات القابلة للاستغلال وجباية ثمار الفساد منها. فحول كل رجل أمن هناك رجال أعمال يتنافسون مع آخرين. إنها مافيات وإقطاعات، ولكل واحد قطاع اجتماعي أو إقطاعية له يستغلها كما يشاء. وعندما بدأت أزور المحافظات، وألقي محاضرات فيها، كان آلاف الناس يأتون لحضور هذه المحاضرات، الأمر الذي أتاح لي فرصة نادرة للتعرف إلى الناس على اختلاف فئاتهم الاجتماعية والمهنية. واكتشفت عدم تطور المحافظات وعدم وجود تنمية جدّية، في ما عدا حلب في الأعوام الأخيرة. كان اهتمام الرئيس بشار الأسد بحلب واضحًا، خصوصًا بعدما ظهرت عليها نتائج الانفتاح على تركيا. وفي ما عدا ذلك هناك فارق شاسع، بل صارخ، بين دمشق والمحافظات الأخرى.

- **بما في ذلك المناطق التي تسكنها أغلبية علوية.**

بما في ذلك المناطق العلوية. عندما نقول إن فارقًا شاسعًا يميز دمشق من المحافظات الأخرى، فإن هذه الفجوة عابرة للطوائف. والفارق بين دمشق والريف ما زال قائمًا على الرغم من أن برامج حزب البعث وشعاراته تزعم أن سورية دولة الفلاحين. وثمة هوامش وعشوائيات فقيرة جدًا في الحزام الذي يلف دمشق ذاتها. في سورية يوجد عالم أول وثان وثالث وعاشر. أحياء دمشق التي يقطنها العلويون الذين يخدمون في الدرجات الدنيا في الدولة، هي في الحقيقة عشوائيات وأحياء فقر. والناس في المناطق العلوية في الساحل السوري على صعوبة أوضاعهم الاقتصادية والتفاوت التنموي في مناطقهم مقارنة بسكان بعض

أحياء دمشق، طيبون وكرماء، والهوية العربية راسخة جدًّا لديهم، وهذه مسألة إيجابية جدًّا في نظري. وقد خرج من الساحل السوري عدد كبير من المثقفين والفنانين بنسبة تتجاوز نسبتهم إلى عدد السكان.

أما تعدّد الطوائف في المجتمع السوري، فتبين لي أن الحساسيات الطائفية ما زالت موجودة، خلافًا لما كنت أعتقد بسبب تأثري المبكر بالفكر القومي. كنت أعتقد أن سورية تجاوزت الطائفة والطائفية، وفوجئت حين اكتشفت العكس عند فئات سكانية واسعة غير مسيّسة. فالانصهار الوطني لم يكن عميقًا. هنا لا أتحدث عن الانصهار بين الطوائف فحسب، بل بين المحافظات والمناطق المختلفة. لقد ساهم ضعف الانصهار الوطني على مستوى المحافظات، وبين مركز المحافظة وريفها، في ضعف الانصهار على مستوى الطوائف، خصوصًا إذا تركز بعض الطوائف في محافظات بعينها. نحن أمام إخفاق كارثي في التشكل الوطني على مستوى سورية، أو ما يسمى بعملية بناء الأمة. والأسوأ أنه جرى تنفير الناس من الأيديولوجيا القومية العربية لأنها أيديولوجيا النظام الحاكم، مع أن العروبة هي الوحيدة التي يمكن أن تجمع دير الزور ودرعا وحلب وحماة والسلمية واللاذقية والسويداء ودمشق.

• **ما زالت نغمة هذا شامي وذاك حلبي شائعةً في سورية.**

هذا حوراني وذاك ديري أو من حماة أو من الساحل. تلك العبارات ليست نغمة فحسب، بل إخفاق في بناء الأمة. لقد أخفق النظام في هذا كله إخفاقًا ذريعًا، ومع ذلك كنت أشعر وأنا في سورية أنني في بيتي. إن دمشق مكان تشعر فيه حقًّا بأنك عربي، وكذلك حلب وحمص واللاذقية والسويداء والمدن السورية الأخرى التي زرتها.

• **هل ثمة علاقة بين هذا الوصف وموقفك من الثورة السورية؟**

نعم. وإذا أردتُ أن ألخّص علاقتي بالشعب السوري على هذا النحو، أقول: عندما راحوا يناضلون ويخرجون لأخذ حقهم وقفت إلى جانبهم. وعندما خرجوا إلى الشوارع كنت في العالم العربي، وأُعامَل كمثقف عربي. وكان علي أن أتناول

هذا الموضوع بإسهاب، وعبرت عن رأيي الصريح والواضح بالنسبة إلى الثورتين التونسية والمصرية وكذلك الثورة اليمنية. إذًا، عندما خرج السوريون إلى الشوارع، وأنا أعرف أن قضيتهم أعدل حتى من قضية الشعبين المصري والتونسي، من حيث مدى الظلم والقمع والإذلال، وكذلك مدى الفساد، فكان من الطبيعي أن أقف إلى جانبهم بالمبادئ نفسها. وأنا دائمًا أقول إن المبادئ التي جعلتني أناصر المقاومة في لبنان، وحكمًا في فلسطين، هي نفسها التي جعلتني أتقاطع مع سورية، ثم مع الشعب السوري ضد الطغيان، أي إن الموقف من مقاومة الاحتلال ومقاومة الظلم هو نفسه. الغريب هو مواقف المتعصبين وأصحاب المصالح مع الأنظمة القائمة الذين يعتبرون التزام المبادئ خيانةً، ويعتبرون الوفاء هو الالتزام مع شخصٍ أو نظام، بغضّ النظر عما يفعل. مع أن الوفاء لنظام ما أو شخص ما بغض النظر عما يفعلُ هو خيانة للمبادئ. إنهم يعتبرون أن التقاطع مع نظام ما في مسألةٍ ما مثل المقاومة تبعية للنظام، والموقف مع الشعب ضد النظام خيانةً للمبدأ. كأن التبعية للنظام هي المبدأ، في حين أنني تقاطعت مع النظام في مواقف محدّدة، وهي دعم المقاومة ورفض تقديم تنازلات إلى إسرائيل، ولم أكن تابعًا له، وبالطبع لم أكن لأقبل أن أكون تابعًا له. وعندما خرج الشعب السوري تغلب لدي الموقف المبدئي من الشعب السوري ونضاله وعدالة قضيته. وأعتقد أن هذا هو المنهج المبدئي المنطلق من قيم واضحة.

عند كثيرين تصبح التبعية الشخصية الطائفية أو العشائرية هي المبدأ، في حين أن المبدأ يجب أن يكون على العكس من هذا تمامًا. المبدأ، هو التزام قيمة ما؛ إنه القدرة على تحدّي الانتماءات العشائرية والطائفية من أجل قيمة أخلاقية. القضية الأخلاقية عندنا مشوّشة تمامًا، والأحكام القيمية تخضع لأمور أخرى مثل العصبيات. والناس تعتقد أن ولاء الفرد يجب أن يكون لشيعيّته أو لسُنيته. بينما المبدأ هو أن تعترض على الظلم والقتل والجرائم ضد الإنسانية، حتى لو كان الظالم أخاك، وليس من طائفتك فحسب. فالتعصب للانتماءات التي لم يخترها الإنسان الفرد هي المبدأ عند كثيرين. هؤلاء يرتبكون عندما يرون أنك لا تتصرف في القضايا المبدئية بموجب هوية أو انتماء أو علاقة شخصية. أما أنا فأعتقد أن هذا التحديد للموقف من أوضح الأمثلة على التخلف. ففي ظله لا يتطور الحس

الأخلاقي، بل يُقمع. وعندما يتخذ مثقف عربي، أو حزبي، هذا الموقف المتعصب المتحلل من الأخلاق يكون الذنب والخطيئة مضاعفيْن.

بالنسبة إلي، أعتقد أن موضوع المقاومة كان يبدو موضوعًا مبدئيًا عند صناع القرار في سورية، بمعنى أن تكوينهم الفكري مؤسس على العداء لإسرائيل. لكن، لاعتباراتٍ سياسية، فإن الحفاظ على النظام يصبح الأساس، وتصبح قضية فلسطين أداةً في سبيل الحفاظ على النظام. كانوا دائمًا يقفون ضد أي حركةٍ مسلحةٍ مستقلة عنهم في الفضاء السوري - اللبناني. كانت هذه عقيدة حافظ الأسد السياسية الأمنية (Assad Doctrine). أن تكون هذه القوى لبنانية محلية، فلا مشكلة معها، أما أن يكون لها بعد دولي، وتتداخل فيها الاعتبارات الاستراتيجية بالصراع مع إسرائيل أو غير إسرائيل ومستقلة عن النظام، فهذا لا يجوز في نظره. وبحسب هذه العقيدة، فإن النظام لم يبحث عن حربٍ مع إسرائيل، بل عن وسيلةٍ لإقناع العالم أن سورية حجر أساس في استقرار المنطقة، وأن من يريد استقرار المنطقة يجب أن يكون معنيًا بمواقف سورية واستقرار النظام فيها، وبنسج علاقة حسنة معه.

• **على طريقة احتواء منظمة التحرير مثلًا.**

أي جهد فلسطيني في الصراع مع إسرائيل كان يجب أن يكون متلائمًا واعتبارات هذا النظام الاستراتيجية الدولية. إنها مسألة اعتبارات سورية كدولة في صراعاتها التي يجب ألا تؤثر فيها اعتبارات أخرى لمنظمة التحرير التي لها علاقات بدول أخرى. ومن هذه الناحية، كان وجود ميليشيا مارونية لا يشكل مشكلةً في حد ذاتها في نظر النظام. المشكلة هي اتصالات هذه الميليشيا بإسرائيل وفرنسا والولايات المتحدة من وراء ظهر الأسد. أعتقد أن القضية الفلسطينية والمقاومة الفلسطينية كانتا مسألة مهمة جدًا على مستوى الإقليم. وكان الأسد يعرف ذلك تمامًا، ويعرف أهمية أن تكون هذه الورقة في يده. ولذلك، سعى إلى إخضاع المقاومة الفلسطينية، ولم ينجح في ذلك، ولم يكن لديه مانع من الصدام مع المقاومة الفلسطينية، لأن ياسر عرفات لم تكن عنده استراتيجيا ومنهج واضحان يمكن الاتفاق عليهما. وهذا يعني أن من الصعب على أي دولة مضيفة،

بتكتيكات ياسر عرفات وأسلوبه، أن تتفق معه على نهج محدّد، وأن يحافظ على استقلاليته في الوقت نفسه. وعلى فكرة، حصل هذا في الأردن أيضًا إلى حد ما. ياسر عرفات في أي حال أراد أن يستخدم أراضي دول عربية لممارسة الكفاح المسلح الفلسطيني، وأن يكون القرار هو قراره وحده.

• **لذلك كان ديدن ياسر عرفات التملص من هذه المعادلة في العلاقة مع سورية.**

حتى في مرحلة الصدام مع مصر «كامب ديفيد»، بقي يحتفظ بخطٍ مفتوح معها، مع أن حافظ الأسد كان يعتقد أنه هو وحده الذي يفترض أن يُمسك بخيوط قضية فلسطين. وكان يردّد أن في إمكانه الحصول على الجولان لو أراد، لكنه لا يريد أن يفرّط بقضية فلسطين. والحقيقة أن الأسد في مرحلة ما لم يرغب في السلام مع إسرائيل لأسباب أخرى متعلقة بالاستقرار الداخلي والموقف منه عربيًا وإسلاميًا بعد حوادث حماة. وحين تجاوز هذا الأمر، وعقد العزم على ذلك، كان يقوم بتضحية كبرى من وجهة نظره، لكن القيادة الإسرائيلية راوغت في شأن الحدود.

بالنسبة إلى حزب الله، أعتقد أنه بدأ مسيرته رغمًا عن سورية، وهو تأسّس في سياق التمدد الإيراني في المنطقة. ولاحقًا اكتشف السوريون أهميته على مستوى الطائفة الشيعية، وعلى مستوى الصراع ضد إسرائيل. في البداية، حاولوا الحدّ من توسّعه باتفاق سوري - سعودي، ثم حاولوا التصدّي له[9]. وحتى ياسر عرفات، في فترة قصيرة جدًا، انجرّ إلى هذا الصراع باتفاق مع سورية والسعودية، وأدار ذلك التحالف عبد الحليم خدّام الذي سبق أن أدار مع نبيه بري حرب المخيمات الشرسة ضد الفلسطينيين تحت عنوان ما سموه «العرفاتية». لكن مقاتلي حركة فتح وجدوا صعوبة في التجاوب مع ذلك، ولم يشاركوا في القتال ضد حزب

(9) حين عاد الجيش السوري إلى بيروت في شباط/فبراير 1987 أطلقت قوة من الجيش السوري النار على ثكنة فتح الله التي يقيم فيها شبان من حزب الله، وسقط في الحادثة 21 شخصًا من حزب الله. والسبب أن شبانًا من هذه الثكنة كانوا أحرقوا سيارتين لفريق المراقبين السوريين قبل دخول الجيش السوري إلى بيروت، واعتقلوا عددًا منهم، وأهانوهم. وكانت مهمة ذلك الفريق الفصل بين حركة أمل والحزب التقدمي الاشتراكي اللذين سيطرا على بيروت منذ 6/ 2/ 1984.

الله، وهم في صراع مع حركة أمل، ولم يفهموا لماذا يتحالفون مع حركة أمل ضد حزب الله[10]. ولم تستسغ قواعد «فتح» القتال إلى جانب حركة أمل ضد حزب الله. وانتهت هذه الفترة بسرعةٍ، عندما بدأ حزب الله يثبت نفسه في الصراع ضد إسرائيل، وبدأ السوريون يغيِّرون موقفهم من هذا الحزب بموجب تحالفهم مع إيران. وأصبح حزب الله سند السياسة السورية الحقيقي الوحيد في لبنان بعد انسحابها منه، وأصبح أكثر أهمية لدى السوريين من حركة أمل التي بقيت لهم في أي حال.

• بديل من أمل أم حليف؟

لا أعتقد أن هذه الدول تتعامل مع قوى محلية في إطار تحالف متفق عليه على أساس برنامج أو نقاط محددة. إنها ترى في القوى المحلية أدوات. وأرادت سورية أن يكون حزب الله أداة، لكن المشكلة هنا أن وراء هذا الحزب قوة كبيرة تسلحه وتموله هي إيران. وعندما ضعف النظام السوري، تحوّل حزب الله إلى حليف رئيس. قبل ذلك كانت إيران، في تلك المرحلة، على تفاهم مع سورية، خصوصًا في شأن العراق. فالصراع السوري مع نظام صدام حسين جعل سورية حليفة إيران. لذلك كان التفاهم مع حزب الله سهلًا بين الدولتين، فدعمت سورية المقاومة، غير أن الدعم الأساس للمقاومة اللبنانية جاء من إيران. ومن دون التسهيلات السورية، كان صعبًا جدًا أن تبلغ المقاومة ما بلغت. لكن، بعد اغتيال رفيق الحريري في 14 شباط/ فبراير 2005، لم يكن لسورية حليف حقيقي في لبنان سوى حزب الله، حتى نبيه بري تزعزعت العلاقة به في بداية الأزمة عندما اعتقد كثيرون، ومنهم جنبلاط والحريري، أن وجود الولايات المتحدة في العراق

(10) في نيسان/ أبريل 1988 اندلعت المعارك بين حركة أمل وحزب الله في منطقة مغدوشة، شرق صيدا (إقليم التفاح) والقريبة من مخيم عين الحلوة، فقام بعض الفلسطينيين الذين كانوا يتلقون الدعم من حزب الله بإرسال مجموعات فدائية للقتال إلى جانب حزب الله. وخشيت حركة فتح أن يمتد نفوذ إيران وحزب الله إلى داخل مخيم عين الحلوة وإلى مخيمات لبنان الجنوبي، خاصة أن مجموعات شبه موالية لإيران آنذاك مثل مجموعة هشام شريدة كانت منتشرة في عين الحلوة، فأرسلت فتح مقاتليها لمنع هذا التمدد، وقاتلت إلى جانب حركة أمل ضد حزب الله وأنقذت حركة أمل من الانهيار في تلك المنطقة، مع أن حركة أمل كانت الخصم الأول لحركة فتح في حرب المخيمات.

سوف يحجّم الأسد، أو حتى يقلب نظام حكمه. وأعتقد أن هذه المجموعة اللبنانية راهنت على حكمت الشهابي وغازي كنعان، ولهذا «انتحر» الأخير[11].

• **كانت المقاومة اللبنانية، في البداية، مصلحةً سورية إذًا في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي.**

من دون شك. وظل حزب الله الحليف الأهم، ثم أصبح قوة مسلحة بديلة من الوجود السوري في لبنان، أكان ذلك في السياسة الداخلية اللبنانية، أو في ما يخص الصراع ضد إسرائيل. فبعد عام 2005 تضاعفت أهمية حزب الله لسورية، حيث لم تكن هنالك أي قوة أخرى يمكن الاعتماد عليها. وكان هذا رأيي أيضًا، وقلته صراحة للرئيس الأسد، وكنتُ شاهدًا على النقاشات في هذا الموضوع مع الرئيس بشار الأسد، ومع الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله شخصيًا أيضًا. وآنذاك التقيت، أول مرة، السيد نصر الله. ومن الواضح أن حزب الله استغل تلك المكانة. علينا أن نتذكّر أن حزب الله، بعد انتصار عام 2000، أي تحرير الجنوب اللبناني من الاحتلال الإسرائيلي، أصبح لديه رصيد عربي وعالمي لا تستطيع سورية أن تتجاهله، وأصبح التعامل معه مربحًا لسورية على مستوى الرأي العام العربي والعالمي. التعامل مع حزب الله بعد تحرير جنوب لبنان في عام 2000 يختلف تمامًا عما كان قبل ذلك.

انسحبت إسرائيل من الجنوب اللبناني من دون توقيع اتفاق سلام. ثم جاءت حرب تموز/ يوليو 2006 التي وقفنا فيها إلى جانب المقاومة والتي كلفتني شخصيًا خروجي من بلادي إلى المنفى. حينذاك، في خضم تلك الحرب، كان من الصعب في لحظة المقاومة ولحظة الحرب ولحظة الصراع، وفي معمعان القصف والضحايا، أن تحدّد متى تكون المواجهة مع إسرائيل هدفًا، وأين تصبح وسيلةً. ففي خضم الحوادث، هناك ضحايا وحياة بشر وبطولات وشجاعة وقصف وتشرد. والموقف الطبيعي، كفلسطيني وكقومي عربي ويساري وديمقراطي، هو مع المقاومة بلا ريب. لكن واجبي كمثقف أن أفكر لاحقًا، وبهدوء، في تحولات الصراع مع إسرائيل

(11) الرواية الرسمية السورية تقول إنه انتحر في مكتبه في 12/ 10/ 2005، في حين انتشرت شائعات تقول إنه انتحر، وإنه اعترض على اغتيال الحريري.

وقضية فلسطين وسورية وحزب الله وإيران، وهل كانت قضية فلسطين وسيلةً لتثبيت نظام الحكم في سورية، أو تثبيت قوة عسكرية تابعة لإيران في لبنان؟ تثبت الحوادث القاطعة أن قضية فلسطين عند كثيرين كانت أداةً ووسيلة وليست هدفًا وغاية. فلو كانت قضية فلسطين هي الهدف، فلا تتحوّل حركة حماس مثلًا إلى خائنة إذا اختلفوا معها. لو كانت مقاومة الاحتلال هي المبدأ، لا يصبح مقاوم الاحتلال أو حليف المقاومة خائنًا إذا اختلفتَ معه في شأن النظام السوري. واضح أن فلسطين ليست بوصلةً ولا غايةً هنا، ولا هي الأساس. فالمحدد الرئيس للمواقف هو السلطة والنفوذ والطائفة وغيرها. إذا وقفتَ معهم في هذه القضايا تصبح وطنيًا، حتى لو كنت عميلًا لإسرائيل. وإذا اختلفتَ معهم في شأنها تصبح خائنًا، حتى لو كنت مقاومًا للاحتلال. هذا الأسلوب هو في ذاته «خيانة» لقضية فلسطين. وهذا بلغتهم وليس بلغتي. إن الخيانة الكبرى هي إنتاج الطائفية وتكريسها لأغراض سياسية، وتلبيس الطغيان والاستبداد قضية فلسطين.

إذا كانت قضية فلسطين هي الأساس، فلا يجوز أن ترشح إيلي حبيقة، سفاح صبرا وشاتيلا على قائمتك في الانتخابات النيابية حتى لو وقف إلى جانبك في تحالفات طائفية داخلية. هذا إذا كانت فلسطين هي المبدأ في المواجهة مع إسرائيل. أي إن الوطني لا يتحوّل إلى عميل، والعميل لا يتحوّل إلى وطني، بحسب الاعتبارات السياسية المتغيرة، إلا إذا كانت القضية الوطنية مجرد أداة، فيما الأساس هو النفوذ السياسي ونظام الحكم. وهنا، أضيف أن عدم بذل سورية أي جهدٍ على جبهة الجولان أعوامًا طويلة، واستخدام جبهة لبنان أمر يقتضي الوقوف عنده. وبعد إقفال جبهة جنوب لبنان، بدأ الإيرانيون محاولاتٍ يائسة لاستخدام جبهة غزة من خلف ظهر كتائب القسام وحركتي حماس والجهاد، محاولين إشعالها متى شاءوا، لاعتباراتهم الإقليمية، لأنهم ليسوا مبدئيين في التعامل مع قضية فلسطين.

أزعجني التعامل مع الفلسطينيين في لبنان أيضًا. فلو كانت قضية فلسطين «مقدّسة»، أو أنها هدف في ذاتها، فلِمَ يُعامل الفلسطينيون في مخيمات جنوب لبنان بهذه الطريقة؟ ولِمَ لا يُدمج الفلسطينيون في مقاومة الاحتلال ما دامت

المقاومة وُجدت من أجل فلسطين؟ أفهم أن من الطبيعي، في هذه الحال، أن تنشأ حركة مقاومة لبنانية لتحرير الجنوب، إذا كان الهدف هو تحرير الجنوب وحده. لكن، إذا كانت فلسطين هي الهدف، فلِمَ تكون المقاومة مقصورة على اللبنانيين وحدهم، وعلى طائفةٍ واحدة؟ ولماذا لم تنشأ مقاومة لبنانية - فلسطينية؟ هذه الأسئلة وغيرها تؤكد منطق «الأداتية»، أي استخدام قضية فلسطين أداةً لتعزيز الحضور الطائفي والسياسي لفئةٍ لبنانيةٍ من دون الفئات الأخرى، ولبلورة وعي وتسليح طائفيين، ثم يُستخدم ذلك كله للتأثير في السياسة اللبنانية، وتعظيم وزن هذه الطائفة في السياسة اللبنانية. وأعتقد أن هذا الأمر أصبح من غير الممكن تجاهله. وهذا لا يعني على الإطلاق عدم التقاطع مع حزب الله وعدم التحالف معه في سياق الصراع مع إسرائيل. لكن، يجب أن نعي حدود التقاطع والتحالف كي لا نتحول إلى أداةٍ استخدامية، وكي نحافظ على نظرتنا النقدية المنطلقة من موقف أخلاقي ووطني تجاهه، أي ألا نصبح مبررين لجميع خطواته التي لا تصب في المشترك، بل تقوّضه. وهذا ما يؤهلنا كوطنيين أن نراجع أسس التحالف دوريًا لنقوّم هل ما زالت تلك الأسس موجودة وقائمة فعلًا، وبالتالي يكون في إمكاننا استمرار التحالف أو فك التحالف في لحظة ما، حين يتحوّل جهد حزب الله مثلًا ضد الشعب السوري. الموقف العادل يصطف مع الحق والعدل ويواليهما، ولا يوالي نظامًا وطائفةً وشخصًا.

• اعتبر كثيرون أن النظام السوري نظامًا علويًا يقوم على أساس حكم الطائفة ضد الطوائف الأخرى، وحلّلوا مواقفه السياسية انطلاقًا من هذا الفهم. هل اعتبرت في أي وقت من الأوقات أن النظام السوري نظام علويّ، وهل تغير رأيك الآن؟

لا، لم اعتبره كذلك. وما زلت على موقفي هذا. النظام السوري سمته الأساسية سيطرة نخبةٍ عسكريةٍ أمنيةٍ على حزب ذي قواعد ريفية وبرجوازية وسطى. وهذا الحزب تحالف مع رجال أعمال في مرحلة الرئيس بشار الأسد. وللدقة، نشأت من هذه النخبة ذاتها مجموعة رجال أعمال جدد واصلت التحالف مع بعض رجال الأعمال القدامى بهيمنةٍ أكبر. ولا شك في أن القوى التي سيطرت على الحزب الحاكم استعانت بقواعد قرابة، وانتماءات جهوية وعشائرية، تطابقت

مع الانتماء إلى طائفةٍ بعينها. وهذا أنتج طائفية وطائفية مضادة في النهاية. ولأن السلطة تعتمد، في الأساس، على الأمن ورجال الأمن، فإن الذين لهم نفوذ عند رجال الأمن أصبحوا الأكثر نفوذًا في السلطة. وانغماس هؤلاء وجماعاتهم في أجهزة الأمن ليس نابعًا من كونهم يتحدرون من طائفةٍ بعينها، بل من الولاء المباشر، أكان هؤلاء الموالون علويين أو غير علويين. وعلى العموم، تستند هذه القاعدة إلى اعتباراتٍ محليةٍ، كالمنطقة أو العشيرة. فلم يجلب صدام حسين ومعاونوه أبناء تكريت ومنطقتها إلى أجهزة الأمن والجيش لأنهم سُنّة، بل لأن الولاء له شخصيًا هو الأساس. ولا أعتقد أن حافظ الأسد والعسكريون من حوله جلبوا أبناء منطقتهم لأنهم علويون، بل لأنهم من أبناء مناطقهم الموثوقين. ونشأت علاقات ولاء وثقة بين أبناء المنطقة نفسها في الحزب والأجهزة. وكبرت هذه النخبة بالتدريج، لأن هذه العملية لا تتوقف. فكل ضابط كبير يستسهل إحضار أبناء عمومته وأقاربه وأبناء ضيعته وأبناء منطقته جرّاء الطلب على العمل من ناحية، وضعف المؤسسات، علاوة على قلة المعرفة بالمناطق المختلفة من الوطن حديث التشكيل من ناحية أخرى. وهكذا نشأ ما نشأ في حالتي السنة في العراق والعلويين في سورية (يضاف هذا إلى خلفية تاريخية هي وراثة النخب العثمانية الدولة العراقية بعد الاستقلال، وكانت في أغلبيتها الساحقة متحدرة من أبناء المدن السنة). لكن ميول من وسموا حزب البعث السوري بأنه تنظيم علوي، وليس تنظيمًا حزبيًا، ترجع إلى أن الناس يبحثون عمّا يميزهم من هؤلاء: «أنت تضطهدني وتقمعني، فما هو الفارق الذي يبرّر هذا الاضطهاد؟» هنا، يبدأ الكلام على المؤامرات الطائفية، وأن الفارق يكمن في أن السلطة علويةٌ والشعب سُنّي، وهذا تبسيطٌ يخلّ بالمعرفة. ولكنه ليس تبسيطًا من دون أساس. فثمة عصبية طائفية واضحة في الأجهزة الأمنية. والواقع ينتج طائفية. وفي بحثي عن الطائفية، توصلت إلى نتيجة سوف ترد في كتابي، وهي «إن الطائفية السياسية تنتج طوائف متخيلة».

الحقيقة أن أي فئةٍ لا تستطيع أن تحكم بلدًا مثل سورية من دون تحالف واسع مع رجال أعمال وطبقات اجتماعية ومثقفين وأصحاب مصالح من الطائفة الأخرى. وهؤلاء جميعًا هم من يشغّل جهاز الدولة. والمعروف أن العلويين ليسوا جميعًا طبقة

حاكمة، كما أنهم عانوا هذا الارتباط بالطبقة الحاكمة، مثلما حصلوا على امتيازات. كما أن النظام اعتمد إلى حد بعيد على عشائر بدوية وغيرها من الفئات غير العلوية في الجيش والأجهزة أيضًا. كما أن جزءًا من النخبة الحاكمة ينتمي إلى الأغلبية السنّية. لكن الوعي الشعبي لا يرى ذلك. لم يكن صدام حسين طائفيًا كذلك، فنصف وزراء دولته، أو أكثر، كانوا من الشيعة. وفي الحرب مع إيران، لم ينشق الجيش على أساس مذهبي، على الرغم من تهرب البعض بشكل فردي من الجندية، مع أن 60 في المئة من جنوده وضباطه كانوا شيعة[12]. ولكن، لا يمكننا تجاهل نشوء عصبيات طائفية من خلال السيطرة على جهاز الدولة، واستثارتها في الدفاع عن النظام والتعبئة ضده، وانتشار شعور بين أبناء طائفة محددة مفاده أن النظام نظامهم، وأن مصيرهم مرتبط بمصيره.

• تقول في كتاب «هل من مسألة قبطية في مصر؟» إن ثورات التحرر الوطني توحِّد الجماعات المكوّنة للشعب، بينما الثورات على النظم السياسية، ولا سيما إذا كان النظام متماهيًا مع جماعات طائفية أو إثنية، من شأنها أن تقسّم الجماعة، وربما تؤدي إلى حروب أهلية. أَليس هذا ما حصل في سورية؟

نعم، هذا ما قلته في شأن سورية واليمن والمشرق العربي عمومًا. والمسؤولية الكبرى تقع على الأنظمة لا على تطلع الناس إلى العدالة. جريمة هذه الأنظمة التي حافظت على الإنقسامات العمودية عبر منظومة الولاءات العصبوية (أو الهوياتية)، وأخفقت في الدمج الاجتماعي، أنها مثلما تقسّم المجتمع بالامتيازات، تقسّمه في حالة الاعتراض على النظام، وبذلك تقدم للحرب الأهلية وقودها. ولذلك

(12) لم يكن صدام حسين طائفيًا بل مستبدًا. ومثل معظم المستبدين لم يحكم بطائفة محدّدة، أي السُنة، بل بالجيش والاستخبارات وأجهزة الدولة الأمنية. وكان معظم أعضاء حزب البعث في العراق شيعة، ومعظم أفراد وضباط الجيش شيعة أيضًا. لكنه عادى من شك بولائهم للنظام، وخشي بشكل خاص من تأثير إيران في شيعة العراق، في ظل وجود أحزاب شيعية سياسية مثل حزب الدعوة. ولم تتفاقم المسألة الطائفية في العراق إلا إبان الحرب ضد إيران، وبعد انتفاضة عام 1991 وقمعها الدموي. لم ينشق الشيعة العراقيون عن الجيش الذي يقاتل الجيش الإيراني الشيعي، وحصل تهرب فردي من التجنيد. صحيح أن صدام حسين قمع انتفاضة الجنوب بدموية بالغة، لكنه قمع انتفاضة الفلوجة أيضًا، وهي منطقة سنية. ومثلما أعدم محمد باقر الصدر الشيعي أعدم الشيخ عبد العزيز البدري، وهو من سُنة سامراء.

اعتبرتُ طريق الإصلاح التدريجي الأضمن والأكثر سلامة. ولهذا قلت أيضًا إن النظام السوري إذا رفض الإصلاح فسوف يأخذ سورية إلى المجهول، وحذرت من العنف لأنه سوف يشتبك في سلسلة واحدة مع الطائفية في العراق ولبنان. هذا الكلام الأخير سبق أن طرحته في الإعلام في بداية الثورة السورية.

المشكلة تقع حين يرفض النظام الإصلاح وتخرج الجماهير إلى الشوارع. فلا يمكن التحكم بقرار الناس بعد الخروج إلى الشوارع. في هذه الحالة يسعى النظام إلى تحويل الصراع إلى احتراب أهلي بضمان فئات من المجتمع إلى جانبه كنواة صلبة تربط مصيرها بمصيره، ويبدأ التحذير من الفتنة، ولكن النظام هو من مهد لها من خلال بنيته، ثم صنعها باستخدام العنف.

• بخصوص سورية، قبل أن ننتقل إلى موضوع آخر، سأقرأ عليك الوقائع المتسلسلة التالية من وحي بعض ما يُثار في الإعلام: بعد عام 2003 جاء وزير الخارجية الأميركية كولن باول إلى دمشق وقدم إنذارًا إلى الرئيس بشار الأسد بضرورة التعاون مع أميركا، وترك له ورقة تتضمن 15 مطلبًا، ولم يتجاوب بشار الأسد كما هو معروف. وفي أيلول/ سبتمبر 2004، بعد صدور القرار 1559 في شأن لبنان، جاء إلى دمشق وفد أميركي عالي المستوى برئاسة وليام بيرنز مساعد وزير الخارجية الأميركي، ومعه مساعد وزير الدفاع، وأعضاء بارزون في الاستخبارات وقالوا للرئيس الأسد: نريد منك أمرًا واحدًا هو معاونتنا في العراق وتجريد حزب الله من السلاح، ولقاء ذلك تبقى سورية في لبنان، ويمكنكم التمدد حتى إلى الجنوب، وإلا ستخرج من لبنان مرغمًا، وسنزيد الضغط عليك لزعزعة نظامك في سورية وصولًا إلى إسقاطك، فرفض بشار الأسد. وفي 2 كانون الثاني/ يناير 2005 وصل إلى دمشق ريتشارد أرميتاج نائب وزير الخارجية الأميركي لينقل النصيحة الأخيرة من جورج بوش إلى بشار الأسد، وكان بوش قد فاز للتوبولاية رئاسية جديدة. وتضمنت النصيحة ما يلي: تعاونوا معنا في العراق، وجردوا حزب الله من السلاح، وابقوا ما شئتم في لبنان، وإلا سنزلزل الأرض تحت أقدامكم. وفي شباط/ فبراير 2005 جاء إلى دمشق وبيروت النرويجي تيري رود لارسن ليبلغ بشار الأسد أن الاستحقاق اللبناني قد أزف، وأن رفض تجريد حزب الله من السلاح سيترجم إلى إجلاء للقوات السورية من لبنان

في أقرب فرصة، وستخرج هذه القوات في أوضاع درامية. وفي 14 شباط/ فبراير 2005 اغتيل رفيق الحريري، وبدأت حينذاك «الحرب الأهلية الثالثة» في لبنان، ولم تلبث إسرائيل أن شنت الحرب في تموز/ يوليو 2006. كيف تقرأ هذه الوقائع اليوم ولو بصورة استرجاعية؟

هذا مثال جيد على نظرية المؤامرة كأسطورة غيبية، ومثال جيد على وجود مؤامرات فعلًا. فغيبيات العقلية التآمرية تفترض مؤامرات بدلًا من تشخيص الظواهر وفهم الأسباب والنتائج، وتعمي الأبصار عن رؤية مؤامرات فعلية، بمعنى وجود تخطيط خطوة أو خطوتين إلى الأمام عند الخصم.

نبدأ بالغيبيات المؤامراتية التي تسمى أحيانًا «نظرية المؤامرة». إن ربط هذه الحوادث والوقائع التي سردتها لي جميعها يُفترض أن يؤدي إلى استنتاج (يقال الاستنتاج أحيانًا بصراحة في نهاية هذا السرد، ومن غير دليل، أو في الحالة الأكثر ذكاء يُترك للقارئ كي يتوصل إليه من خلال هذا التسلسل المذكور) مفاده أن الولايات المتحدة وإسرائيل قتلتا رفيق الحريري، وهو حليفهما المفترض بحسب أصحاب نظرية المؤامرة هذه. يُتَّهم الحليفُ بقتل حليفه بلا دليل بدلًا من اتهام أعداء الحريري السياسيين المتضررين من نشاطه مثل إيران وسورية وحزب الله. كما تعني هذه السردية أن الشعب السوري ضالع في المؤامرة، بل هو أداة تنفيذها. فبدلًا من التفسير العلمي العقلاني للخلفيات الاجتماعية والسياسية لثورة الشعب السوري وصنوف الظلم الحقيقي اللاحق به، ودراسة الثورات في تونس ومصر وسقوط زين العابدين بن علي وحسني مبارك وأثرها في إرادة الشعب السوري وأمله بالتغيير بعد عقود من الخوف، يتجه التفسير إلى غيبيات من نوع تواطوء الشعب السوري في مؤامرة أميركية لإطاحة الأسد. وهذا كله يجري في وقت أصبح فيه الأسد مقبولًا أميركيًا وأوروبيًا مرة أخرى، بعد عام 2007، وراح يشارك في التنسيق الأمني مع الولايات المتحدة في شأن العراق. عندنا هنا مثال على غيبية تآمرية تفوق في لاعقلانيتها الغيبيات الدينية كلها.

أما المؤامرات القائمة فعلًا التي يعمى عنها السرد أعلاه بهذه الطريقة فهي

كما يلي: بعد الحرب على العراق، بدأ الضغط يوجَّه إلى سورية، وتآمرت فعلًا على ذلك أطراف عدة. كانت هذه خطة ملموسة وحقيقية لجرّ سورية بشكل واضح لتقديم تنازلات في قضايا متعلقة بلبنان والمقاومة وغيرها. وفضحنا حينذاك هذا التآمر ووقفنا إلى جانب سورية حين تعرضت لها.

تآمرت سورية في العراق حين دعمت المقاومة، لا حبًّا في المقاومة أو لتحرير العراق من الاحتلال، بل كي تجبر الولايات المتحدة على أخذها في الحسبان كشريك من دون شروط كولن باول. ثم تخلت عن المقاومة العراقية حين حققت ما أرادت من الولايات المتحدة. لقد تآمرت سورية على الإسلاميين بتجنيدهم للذهاب إلى العراق، ثم تخلت عنهم وقتلت كثيرين منهم وسلّمت آخرين إلى حكوماتهم حين تطلبت مصالحها ذلك. وتآمروا هم أيضًا بدورهم مع النظام السوري الذي كرهوه، ثم وقفوا ضده حين سنحت الفرصة.

وعمل النظام السوري دائمًا كي يثبت لأميركا أنه لا يمكن الاستغناء عنه في حفظ الأمن، وكان مستعدًا في سبيل هذا الغرض لتوريط الآخرين في عمليات مسلحة هي في الحقيقة عمليات ابتزاز، ثم التخلي عنهم حين تقبل أميركا بالتنسيق الأمني معه. لم يبحث عن تحالف كامل مع الولايات المتحدة، بل أراد أن تقبله كما هو، أي عامل استقرار في المنطقة لا يمكن الاستغناء عنه، ولا حاجة للتدخل في شؤونه لكي يقوم بأي إصلاحات.

أما السردية المذكورة في سؤالك، وترويجها في الإعلام كاستراتيجيا إعلامية ضد الثورة، فهي بحد ذاتها مؤامرة. فنظرية المؤامرة وترويجها هي بذاتها مؤامرة فعلًا. إن نسج القصة أعلاه، كأن ثورة الشعب السوري حلقة في «مؤامرة» مزعومة على نظام الأسد، هي تآمر على الثورة والشعب، وإساءة له، وتشويه مطالبه في الحرية والكرامة، وذلك بنسج خطاب سياسي إعلامي قائم على الأكاذيب والتعمية عن الحقائق التي ذكرتها، وترويجها. الأمر الأسهل بالنسبة إلى أي نظام هو اتهام من ينتقده أو يثور عليه بأنه متآمر وعميل وغير ذلك، فهذا يوفر عليه أي نظر في أسباب الثورة. ليس هذا نقاشًا سياسيًا، ولا رأيًا، بل هو جزء من الحرب التي يشنها النظام. هذا الكلام هو استمرار لإطلاق النار على المتظاهرين، والتعذيب، وقتل

المعارضين، وقصف المدن بالبراميل المتفجرة. وذلك الكلام يجري التعامل معه كمجرد تهريج إعلامي.

• من وحي ما تكتبه وسائل الإعلام نفسها أسأل: إذا كانت حركة الاحتجاجات العربية اندلعت في سبيل الحريات والديمقراطية والكرامة، فلِمَ لم نشهد ذلك في دول النفط العربية، وهي دول غير ديمقراطية؟

هذا استمرار لغيبيات المؤامرة أيضًا. وأنا أشكرك على الأمثلة التي ترد على ألسنة مجموعات سياسية مرتبطة بالأجهزة الأمنية خصوصًا ما يُنشر في وسائل التواصل الاجتماعي الهدف هنا تصوير الثورة كمؤامرة حقيقية مصدرها دول الخليج التي تحرّك الشعب السوري كأنه أحجار شطرنج، وكأن ليس لديه أسباب حقيقية للثورة على النظام الحاكم، والدليل أن هذا الشعب لم يَثُر في دول الخليج. وهذا يعني أن الشعوب العربية جلست وقسّمت العمل في ما بينها: ثورة في سورية ومصر وتونس، والجلوس في البيت ومشاهدة التلفزيون في دول الخليج. هذه غيبيات لا أدري كيف لا يخجل مردّدوها من التفوه بها. وهي مثال ممتاز على اللجوء إلى الغيبيات بدلًا من التحليل العلمي والمقارنة الحقيقية. والمشكلة أنها تروّج بشكل تآمري، لكن تجد حمقى يرددونها.

الثورة من أجل الديمقراطية شعار طليعي رفعته نخب شبابية ديمقراطية فعلًا، لكن الجماهير انضمت لأسباب كثيرة من ضمنها الفقر والأوضاع الاجتماعية وإذلال الأجهزة الأمنية. ونحن نرى أن لا حل لهذا المشكلات من دون الديمقراطية. هكذا يتحول الاحتجاج على هذه المظالم إلى ثورة لتغيير النظام. الدول العربية كلها غير ديمقراطية، لكن ثمة تفاوت بين الدول في درجة الفقر ونسب البطالة، وفي هامش الحريات المتاح، ثم في مقدار القمع الأمني وإذلال كرامة المواطن، وهو ما تقوم به أجهزة الأمن.

قطر والإمارات العربية المتحدة دولتان غير ديمقراطيتين، وهما تتشابهان في الثروة ومعدل دخل الفرد المرتفع حتى على المستوى العالمي، والخدمات التي تقدمها الدولة للمواطن، وكذلك في قلة عدد المواطنين قياسًا على عدد الأجانب، وفي البنية الاجتماعية المحافظة والأهلية ووجود أسرة حاكمة على

رأس نظام أبوي تقليدي يقوم بتوزيع الثروة، لكنهما تختلفان اختلافًا جذريًا عن سورية والعراق ومصر. لا يمكن مقارنة المغرب والأردن والكويت والبحرين وعمان بتونس ومصر وسورية وليبيا والسعودية لناحية القمع الأمني وهامش الحريات. والدول الخمس الأخيرة تتفاوت في ذلك في ما بينها أيضًا. ومع ذلك وقعت انتفاضة كبرى في البحرين، وحركة جماهيرية واسعة في المغرب وعُمان والأردن. واحتوتها هذه الأنظمة من دون قتل متظاهر واحد في المغرب وعُمان والأردن على الأقل. والأمر نفسه ينطبق على الجزائر. ولا يمكن القول بعدم وجود احتجاج ومعارضة في السعودية على الرغم من هيمنة الخطاب الديني، ويصعب توقع مستقبلها إذا لم يحصل إصلاح في هذا البلد. هذه أمور يحتاج المرء إلى أن يلقي عليها نظرة فاحصة كي يدرك مدى غباء هذه السخافات التجهيلية وحماقتها.

أحيانًا لا أدري أهو سؤال استهجاني وشكوى من النوع الدارج: «لماذا لا يحصل لغيري ما يحصل لي؟» أم هو خبث تآمري في الدعاية كما وصفته أعلاه؟ لكننا في أي حال لا نفسر لِمَ لا تحصل ظواهر معينة، ولِمَ لم تنشب ثورة في هذا البلد مثلًا، بل، لِمَ نشبت؟

• هل صحيح أن محمد حسنين هيكل أشار على الرئيس حافظ الأسد أن يقابلك كما قال في أحد برامجه التلفزيونية؟

كان هيكل صديقًا عزيزًا. وكنت أراه في بداية كل زيارة لي إلى مصر وفي نهايتها. وكنا نتحدث كثيرًا بالهاتف؛ أسبوعيًا تقريبًا. أعتقد أن علاقتنا كانت قريبة جدًا، على الرغم من الاختلاف الكبير في شخصيتينا وفي الجيل والتجربة أيضًا. ربما أكد هيكل لحافظ الأسد هذا الأمر، فأنا أعرف أن هيكل كان يتحدث عني بشكل إيجابي للغاية، مثلما كنت أنا أذكره بالخير أيضًا. لكن مقابلتي الرئيس الأسد كانت قبل اجتماعهما الذي تحدّث عنه.

• كيف تعرفت إلى هيكل؟

في تلك المرحلة، جمعتني صداقة وثيقة إلى محمود درويش. كنا نلتقي في باريس والقاهرة، ولاحقًا في عمان ورام الله. وفي أثناء أحد لقاءاتنا في القاهرة

في عام 1996، دعانا هيكل إلى وجبة غداء في بيته في القاهرة، وكان صديقًا لمحمود درويش.

أصبحنا أصدقاء، واستمرّت الصداقة فترة طويلة، لكن انقطع الاتصال بيننا «من دون زعل» بعدما دعم الانقلاب العسكري في مصر. التقينا بعد ثورة يناير 2011 مرتين: في القاهرة والدوحة، وكان تقويمنا لمجريات ثورة يناير مختلفًا. على فكرة، في السابق كنت مضطرًا إلى أن ألحّ عليه لأقنعه بدور حزب الله كمقاومة، وكان متشككًا حيال ذلك، حين كان الحزب يقاوم إسرائيل فعلًا. ولاحقًا، أصبح متحمسًا لدور الحزب عندما أصبحت أنا متحفظًا للغاية.

• ما رأيك فيه؟

كنت أرى أن دوره إيجابي في الدفاع عن مرحلة جمال عبد الناصر في فترتي السادات ومبارك، عندما كان الهجوم على عبد الناصر غير عقلاني، ويخلط الخيال بالواقع. أي عندما لم يكن هناك نقد موضوعي وعقلاني، بل كان اغتيالًا لمرحلة كاملة من تاريخ مصر. كما أقدر موقفه الثابت ضد التطبيع ومواقفه في تأييد قضية فلسطين. وكنت ألومه على أنه يكتب عن ذكرياته مع الأموات، ويقول عنهم أمورًا لا يستطيعون تصحيحها أو الردّ عليها. وأنا هنا لن أفعل ذلك معه. كنا مقرّبين ونتواصل باستمرار مع أن شخصيتينا مختلفتان. لقد بنى سمعته كمقرب من صانع القرار، ولا يؤمن بالعمل الثوري، ولا بالشعوب (بما في ذلك خلال ثورة يناير)، بل بالنخب الحاكمة والعسكر. وبقي يعرف نفسه كصحافي. حتى في جلساته معي كان أحيانًا ينهض ويجلس إلى مكتبه ويكتب ملاحظات مما أقوله. أكرر، شخصيتانا مختلفتان، وهو أكبر مني سنًّا بكثير، وأغنى تجربة، لكن هذا لم يمنعنا من التواصل والحديث عن أمور السياسة، وكذلك عن الشؤون الشخصية. أعتقد أن علاقتنا كانت وثيقة.

• ذكرك مرات في برنامجه «مع هيكل» في قناة الجزيرة بشكل إيجابي، وقال إنه يقرأ كتبك. لكنه ما دام بقي صحافيًا، وأنه كان ينهض أحيانًا لتدوين ملاحظات في أثناء جلساتك معه، هل صحيح ما قاله عن أنك أرسلت له وثائق مهمة من لجنة الخارجية والأمن في الكنيست؟

ما سمّاه هيكل وثائق هو ترجمة مقالة في صحيفة **يديعوت أحرونوت** الإسرائيلية الورقية أرسلتها إليه ليطّلع عليها بناء على طلبه، بعد أن حدثته عن المقالة هاتفيًا. كنا نتواصل هاتفيًا بشكل أسبوعي تقريبًا حين كنت في فلسطين. وهذه المقالة في الصحيفة الورقية لم تنشر في الموقع الإلكتروني. وترجمها مساعدي البرلماني ثم أرسلتها إليه. كان تقريرًا مطولًا من صحيفة **يديعوت أحرونوت** عن أشرف مروان، وسمّاه الراحل وثيقة.

III

العرب في الداخل والتجربة البرلمانية

• كنتَ مناضلًا في الحركة الطالبية، وبعد أن عدتَ إلى الوطن عملت أستاذًا في جامعة بيرزيت في أثناء الانتفاضة الأولى. لماذا قررت الترشّح لانتخابات الكنيست في عام 1996؟ لنتحدث عن خوضك هذه التجربة الجديدة.

تزامن الترشح مع إجازةٍ لمدة عام دراسي من التدريس في جامعة بيرزيت. كانت قد مضت عشرة أعوام منذ تعاقدي مع الجامعة، وكنت في أثناء ذلك متواصلًا مع النضال في الضفة الغربية وفي داخل أراضي 1948. أستذكر هنا أن محاولات كثيرة جرت لإعادة تنظيم الحركة الوطنية في أراضي 1948 غداة اتفاق أوسلو. ويعود سبب ذلك بدرجة رئيسة إلى إرباك اتفاقات أوسلو الحركة الوطنية وإضعافها، ولا سيما أطراف الحركة الوطنية المرتبطة معنويًا بمنظمة التحرير الفلسطينية وفصائلها المختلفة، وهي في حالة الخط الأخضر مكوّنة من منظمات صغيرة وأفراد.

بعد اتفاق أوسلو وبدء التطبيع الفلسطيني مع إسرائيل من جهة، وشرعنة أسرلة عرب الداخل من جهة أخرى، كان علينا أن نفكّر بمخارج من مأزق الحركة الوطنية. كان هناك مستقلون تركوا الحزب الشيوعي والجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة على خلفيةٍ وطنية، كما كان هناك من ارتبط سياسيًا على الأقل بحركة فتح، كما كانت لقسم آخر صلات سياسية بالجبهة الشعبية. وكانوا جميعًا في مرحلةٍ ما متأثرين بالتيارات الناصرية من دون أن يكون لهم ارتباط تنظيمي بها. وما عاد سرًّا الآن، أن أبو جهاد (خليل الوزير) والقطاع الغربي التابع لحركة فتح ركزا الجهد على الضفة الغربية وقطاع غزة، ثم على أراضي 1948 بعد خروج المقاومة الفلسطينية من لبنان في سنة 1982. لكن العلاقة بقيت ملتبسة بين الشعار الوطني لمنظمة التحرير والرغبة في استخدام العرب في الداخل للتأثير في الخريطة السياسية الإسرائيلية. وهو أمر غير واقعي؛ فلا عرب الداخل أداة، ولا هم قادرون على التأثير بشكل حاسم في السياسة الإسرائيلية.

كانت الحركة الوطنية في الداخل قد وصلت، في تلك الحقبة، إلى مستوى معقول من النضج، ولا سيما بعد يوم الأرض في 30 آذار/ مارس 1976[1] الذي ساهم في دفع الحركة الوطنية في الداخل كي تتطور بشكل مستقل. أي إن هذه الحركة تطورت على خلفية ما جرى في يوم الأرض وبعده. ثم وجدت بعض المجموعات مساندةً جديةً من فصائل منظمة التحرير الفلسطينية بعد عام 1982. وهذه المجموعات الوطنية طوّرت اتجاهاتها الفكرية والسياسية، على مستوى الهوية الفلسطينية، في سياق الابتعاد، بعض الشيء، عن فكرة المواطنة لعرب الداخل، والرهان مباشرة على التطورات في العالم العربي وعلى الحركة الوطنية الفلسطينية التي تقودها منظمة التحرير. لكن، بعد اتفاق أوسلو، انكمشت منظمة التحرير الفلسطينية، وراحت تشدّد في خطابها السياسي على السلام مع إسرائيل، وتركّز على قضايا الضفة الغربية وقطاع غزة. وبهذا المعنى، وجدت هذه القوى نفسها في مأزق. وظهر هذا المأزق في سياق التغيرات في السياسة الإسرائيلية الناجمة عن دروس يوم الأرض، وعن اللبرلة الاقتصادية التي تسارعت منذ عام 1977 وصاعدًا.

- **تقصد مع مجيء حزب الليكود إلى الحكم أول مرة في إسرائيل؟**

نعم، الليكود بزعامة مناحيم بيغن. فمع النمو الاقتصادي السريع بعد السلام مع مصر واعتماد اقتصاد السوق، تحسّن وضع المواطنين العرب الاقتصادي جرّاء ارتفاع معدّلات النمو، وبالتالي الاستثمار والتشغيل. وإذا كانت الأسرلة في الماضي ناجمةً عن انعزال الفلسطينيين عن العالم العربي وعن الخوف من النظام الإسرائيلي في الوقت ذاته، فإن الأسرلة، في هذه المرة، صارت ناجمة عن مصالح متعلقة بالمواطنة الإسرائيلية، والاندماج بالدورة الجديدة للاقتصاد الإسرائيلي بما هو اقتصاد سياسي؛ إذ أخذ الفارق في مستوى المعيشة بين عرب

---

(1) جرت وقائع يوم الأرض في 30 آذار/ مارس 1976، وشمل الإضراب الكبير جميع مناطق فلسطين المحتلة في عام 1948. وكان للقوى الوطنية دور في التمهيد لهذا الإضراب، وكذلك لعزمي بشارة باعتباره رئيس اتحاد الطلاب الثانويين العرب وأحد قادة الطلاب الجامعيين في جامعة حيفا، وأحد المشاركين في مؤتمر الناصرة الذي عُقد في 6 آذار/ مارس 1976 الذي أقر إعلان الإضراب العام في الثلاثين من الشهر نفسه.

1948 وأهل الضفة والقطاع يتّسع باستمرار، وكذلك في مدى الحقوق القانونية والسياسية، لأن الدولة الإسرائيلية استنتجت مما وقع في يوم الأرض أن من الضروري منح عرب الداخل حقوقًا اجتماعيةً ملموسةً لمحاولة احتوائهم. فنشأ ما سميته في تلك الفترة «العربي الإسرائيلي»، وأقصد بذلك العربي الذي هو نصف عربي ونصف إسرائيلي. وأذكر أنني نشرت في **مجلة الدراسات الفلسطينية** دراسة بعنوان «العربي - الإسرائيلي: دراسة في الخطاب السياسي المبتور»[2]. وأتبعت هذه الدراسة بمجموعة دراساتٍ أخرى عن العرب في الداخل. وساهمت هذه الدراسات مجتمعةً في وضع منهج حديث يستخدم مصطلحاتٍ ومفاهيم جديدة لفهم قضايا العرب في الداخل. واشتققت هذه المصطلحات - المفاهيم من تجربة حياة العربي نفسها في إسرائيل، لا وفق نماذج اصطلاحية مسبقة. وجمعت هذه الدراسات في كتابٍ شكّل تحولًا في فهم عرب الداخل وأوضاعهم. وهكذا وضعت تحت تصرفهم أدوات مفاهيمية جديدة، وهو الكتاب الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت في 1998 بعنوان **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل**.

قبل ذلك، راحت قوى مبعثرة من بقايا الحركة الوطنية الفلسطينية في الداخل تلتقي، وشرعنا في اجتماعاتٍ نفكّر فيها في كيفية العمل بعد إبرام اتفاق أوسلو. بدأنا نلاحظ عودة بعض الفلسطينيين إلى الأحزاب الصهيونية، وعدم الخجل من تنظيم انتخابات تمهيدية واسعة النطاق للأحزاب الصهيونية في المناطق العربية. وكان لي رأي آنذاك، اعتمدته لاحقًا الأغلبية الساحقة من قوى الحركة الوطنية التي بدأت تتشاور جديًا، ويتلخص هذا الرأي في أنه يجب أن نبدأ بخطابٍ جديد تمامًا، حيث يأخذ في الحسبان الهوية العربية الفلسطينية وقضية فلسطين ومصالح المواطنين العرب، وارتباطهم الحياتي بالواقع اليومي للناس، ومعاش الناس، وحقوقهم السياسية ولو كانت مجتزأة. فنحن لا نستطيع أن ندير ظهورنا لهذه الأمور ونتوجه إلى العالم العربي فحسب، خصوصًا أن وجه أغلبية عرب الداخل يتجه نحو المواطنة الإسرائيلية. ففي هذه الحال، سيجري تهميشنا

(2) انظر: مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 24، بيروت، خريف 1995.

كحركة وطنية في المجتمع الفلسطيني في الداخل، خصوصًا أن أغلبية عرب الداخل منقسمة بالفعل بين الحزب الشيوعي الإسرائيلي، وما يسمى المعتدلين العرب، والمصوتين لأحزاب صهيونية. وكانت الحركة التقدمية، وهي من تيارات الحركة الوطنية في الداخل، قد أخفقت في عبور نسبة الحسم والحصول على تمثيل مستقل في البرلمان. ورأينا أن هذا المجتمع سوف يهمِّش، بالتأكيد، أي حركةٍ سياسيةٍ لا تهتم بقضاياه المعيشية. وفي إطار فهم معمّق للصهيونية ولطبيعة إسرائيل والتحولات في المجتمع العربي في الداخل، قلت: لنأخذ إذًا قضية المواطنة التي تتضمن خصوصية عرب الداخل في الاعتبار، ونذهب بها حتى النهاية، كي ندخلها في تناقضٍ مع الطبيعة الصهيونية لإسرائيل، وفي الوقت نفسه، نبني الحركة الوطنية، ونؤكد الهوية العربية الفلسطينية لعرب الداخل وحقوقهم الجماعية كسكان أصليين. وغادرنا هنا تمامًا مسألة الأقلية وحقوق الأقلية.

في هذا السياق، طرحتُ فكرة «دولة المواطنين»، أو ما سميناها حينذاك «الدولة لجميع مواطنيها»، ونظّرت لها باعتبارها دمقرطة للخطاب الوطني. فهي تصوغ الخطاب الوطني خطابًا ديمقراطيًا معاديًا للصهيونية، وتأخذ قضايا المواطنين المعيشية في الاعتبار. كانت هذه الأفكار جديدة تمامًا، وأهميتها أنها لا تغفل واقع المواطنين وحياتهم اليومية، ولا تتنازل عن الموقف النضالي ضد الصهيونية. وهذا مهم جدًا في صوغ خطاب جديد؛ فتركيز القوى السياسية على جانب واحد من قضية الفلسطينيين في أراضي 1948 كان يعني بالضرورة إما التحول إلى الأسرلة في حالة التركيز على المواطنة وحدها، أو إلى تيار متطرف هامشي، إذا أهملناها سرعان ما يتلاشى ويترك الفلسطينيين مجددًا إلى عملية «أسرلة».

الأمر الثاني هو التشديد على هوية العرب في الداخل، ولهذا لا يجوز أن تكون الحركات الوطنية مجرد تشعباتٍ صغيرة للحركة الوطنية الفلسطينية في الخارج. وبدأنا نستخدم بكثافة مصطلح «سكان البلاد الأصليين». وكان هذا الاستخدام جديدًا على الخريطتين السياسية والفكرية. واستخدام هذه المصطلحات، كالمواطنة والسكان الأصليين وحقوق السكان الأصليين أو الأصلانيين، كان

مركز قوتنا، لا انجذابنا إلى القاهرة أو إلى دمشق أو موسكو، أو اندماجنا في الأسرلة المشوهة؛ أي إننا رغبنا في تأسيس الهوية القومية من داخل المجتمع العربي في الداخل الفلسطيني. ويجب أن نلاحظ أن هذه الفترة كانت دقيقة جدًا، فالأوضاع العامة في المنطقة العربية، ولا سيما بعد أوسلو ومعاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية وإمكانية إبرام دول أخرى اتفاقات سلام مع إسرائيل كانت تنبئ أننا ستتعرض لنكبة جديدة، أو أن فصولًا أخرى من مرحلة مابعد نكبة 1948 ستبدأ من جديد، وسيسدل الستار على عرب الداخل وسيتحوّلون إلى فئة هامشية متأسرلة كما شهدنا ذلك في بداية التسعينيات. وبناء عليه، فإن خطابنا، وكذلك عناصر وجودنا وقوتنا ونضالنا، انبثقت في الأساس من أوضاع الداخل، وبالتالي حصّنا حركتنا من إمكان أن تعصف بها المتغيرات التي طرأت على الحركة الوطنية الفلسطينية في الخارج أو في المنطقة العربية.

كان هذا الجهد كافيًا، في البداية، لتوحيد القوى الوطنية، أو قسم كبير منها، على الرغم من أمراض الحركات الصغيرة التي تعج بالنرجسيات والزعامات، بما في ذلك الشعارات ومزاعم الطهارة الكاذبة، وجميعها تؤدي دورًا في تعويق تسييسها. وثمّة، كما تعلم، مجموعات يرأسها أفراد مهجوسون بالزعامة، ولو على سبعة أنفار. وهذه الحالات موجودة، ودائمًا تسبب وجع الرأس. لكن، بالنسبة إلي، كان هذا الموضوع كبيرًا كبر الشعب، وهو كذلك بالتأكيد، وبمقدار المواجهة مع الحركة الصهيونية. وفي الوقت الذي بدأت فيه الحركة الوطنية الفلسطينية في الخارج تتجه نحو المصالحة مع إسرائيل، ذهبنا نحن إلى المواجهة، وهذا ما جعل كثيرين من المحبطين الذين كان لهم ماضٍ في الكفاح المسلح، يبتسمون ابتسامةً ساخرةً، أو يضحكون مما نفعل، وكانوا يردّدون إننا «رايحين على الحج والناس راجعة». وكنت في تلك المرحلة باحثًا في تاريخ الفكر السياسي، ولا شك في أن تناول موضوعات القومية والمواطنة كان عندي مؤسّسًا على مقارباتٍ نظريةٍ بدأت تكتمل في كتابي **المجتمع المدني** الذي صدر قبل أن أصبح عضوًا في البرلمان. وكنت اشتغلت على هذا الكتاب طوال عامي 1994 و1995، وأصدرته في عام 1996. وبهذا الجهد، اختلف برنامجنا تمامًا عن الأشكال المتعدّدة للحركة الوطنية الفلسطينية التي كانت مجموعاتها متأثرة بحركة فتح أو الجبهة الشعبية

لتحرير فلسطين، أو مرتبطة برابطة الحنين إلى الناصرية. ولا ننسى طبعًا الحزب الشيوعي الذي كان مرتبطًا بموسكو، ولم يقدّم أي تنظير أصيل على الإطلاق في المسائل الحيوية لفلسطينيي الداخل، وكان يشدد على فكرة المساواة وكفى من دون التعرض ليهودية الدولة أو للنكبة.

إذًا، صار لدينا خطاب جديد لم يكن مألوفًا على الإطلاق للقوى الوطنية الفلسطينية في الداخل، ولا للقوى القومية واليسارية. وتضمن ذلك الخطاب مزجًا خلّاقًا وتفاعليًا لفهم السكان الأصلانيين، فضلًا عن الأفكار المتعلقة بالديمقراطية. ودرست نظريات الديمقراطية والمواطنة وأشكالها التطبيقية، وكان من الشاقّ علينا أن نؤسس حركتنا، وأن نُدخل هذه المصطلحات الجديدة في خطابنا الفكري والسياسي، وأن نجمع الناس حولها، وأن نؤطّرهم في أُطر حركتنا. وما زال شبان كثيرون يعيدون إنتاج هذه الأفكار ويتحاورون فيها، خصوصًا أن أحزابًا كثيرة نسختها بشكل ميكانيكي، من دون الخلفية النظرية لها، أي إنهم استعاروا الشعارات التي رفعناها من دون الخلفية النظرية التي أنتجتها، والمضمّنة في كتب مثل **النهضة المعاقة والعرب في إسرائيل: رؤية من الداخل** الذي احتوى دراسة «العرب في إسرائيل: قراءة في الخطاب السياسي المبتور».

- **عودة إلى قرار الترشح لعضوية الكنيست، هل كان القرار يعني خروجًا على موقف بعض التيارات في رفض المشاركة في الانتخابات أو مقاطعتها؟**

الحقيقة أن البعض روّج أن الحركة الوطنية الفلسطينية كانت تقاطع الكنيست آنذاك، وهذا غير صحيح. فالكنيست كان يرفض الأحزاب العربية، أي إنه هو من كان يقاطع الحركة الوطنية. وكانت حركة الأرض[3] قد قدّمت قائمةً لانتخابات الكنيست، ثم مُنعت من خوض الانتخابات. أي إنها رغبت في خوض الانتخابات، لكن الجهات الإسرائيلية منعتها. وحركة الأرض، كما هو معروف، كانت قوميةً ناصريةً. ومع ذلك، فإن ثمة حالة واحدة أعلنت، في مرحلةٍ ما، مقاطعة الانتخابات

(3) ظهرت «حركة الأرض» في عام 1959، وكانت تعبر عن الاتجاه القومي العربي بين فلسطينيي 1948، وهي استمرار لـ «أسرة الأرض». ومن مؤسسيها منصور كردوش وحبيب قهوجي وصبري جريس وصالح برانسي.

هي حالة «أبناء البلد»، وهي مجموعة تأثرت بالجبهة الشعبية لتحرير فلسطين بعد أن كانت متأثرة بحركة فتح. لكن دعني أقول إن حركة «أبناء البلد» لم يكن لديها القوة لخوض الانتخابات، فضلًا عن موقفها المبدئي المنسجم مع خط الجبهة الشعبية. في تلك المرحلة، جاءني أعضاء من «حركة أبناء البلد»[4]، وناقشوني في الترشح لانتخابات الكنيست، أي إن الموضوع أصبح مطروحًا للنقاش في حلقاتهم. لقد حصل عندهم تغير واضح، وما عاد موقف الحركة سلبيًا من الموضوع، واختلفوا في قضية واحدة فحسب هي هل يترشح أحد منهم أم لا؟ لكن بغض النظر عن مواقف بعض القوى من الانتخابات، فأنا شخصيًا كنت مترددًا (عدا أنني كنت أخطّط لتفرغ علمي لمدة عام في النمسا ثم في ألمانيا). لكن، في النهاية، استقر الرأي على الترشح لانتخابات الكنيست التي رأينا فيها منبرًا يساعدنا على طرح البرنامج الوطني، والخطاب الوطني، مستندين إلى المواطنة الإسرائيلية، أي إن التردد في الترشح حُسم من خلال تعريف دقيق لأهداف خوض الانتخابات، حيث إننا نخوض الانتخابات من أجل اكتساب منصة جديدة للعمل النضالي. الهدف إذًا لم يكن الحضور تحت سقف الكنيست أو أن ندخل في اللعبة السياسية الإسرائيلية، بل كان تعريف الأهداف للدخول في الانتخابات بأنها السياج الحامي لنا من الانزلاق الى مهمات فرعية تحيد بنا عن نضالنا في كوننا السكان الأصلانيين، وعن مهمة الحفاظ على الهوية العربية الفلسطينية لجمهورنا.

يختلف العرب في إسرائيل، من ناحية المواطنة، عن الفلسطينيين في الأردن، وعن الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، إذ إن لديهم جنسية إسرائيلية جرّاء ولادتهم في المكان، ولا توجد طريقةٌ أخرى للبقاء في المكان إلا الجنسية. وهذه ما عادت مجرد جنسيةٍ فحسب، إنما موضوعًا نضاليًا في سبيل البقاء في الأرض. ثم إن العرب في الداخل يتوجهون في معالجة قضاياهم إلى السلطة المركزية. إذًا، علينا أن نمثل العرب وحقوقهم اليومية أمام السلطة المركزية. من يريد العمل في قضايا عرب الداخل، وأقصد حزبيًا، مضطرٌ إلى دخول المعترك البرلماني لتمثيل العرب سياسيًا ومعالجة قضاياهم اليومية في

(4) أسس محمد كيوان حركة أبناء البلد في أم الفحم في عام 1972.

الوقت ذاته. والفارق هو في المواقف والسلوك في الكنيست، أي إن ثمة فارقًا في المواقف والمسلك السياسي تجاه المؤسسة الحاكمة بين النواب العرب. ولا يستطيع أن يرى هذه الفوارق كل من يعتبرهم أبطالًا مناضلين لأنهم في الداخل، كما لا يراها من يعتبرهم خونةً لأنهم في الداخل أيضًا. أما نحن، فرأينا الفارق بين حركة وطنية فلسطينية في الداخل من جهة، وبين الحزب الشيوعي من جهة ثانية، والأعضاء العرب في حزبي العمل والليكود من جهة ثالثة. كما أننا أسسنا التمايز ما بين حركة وطنية فلسطينية وأعضاء عرب في الكنيست. فالموضوع ليس أن تكون في الكنيست أم لا، بل استخدام هذه المنصة لموقف سياسي وطني غير اندماجي في إسرائيل.

• **هذا ليس نوعًا من أنواع التحدّي الاعتيادي أو المباشر، فكل قضية تواجهونها كانت قضية مركبة ومعقدة وتحتاج إلى استجابة وتنظير مركب ومعقد. هل هذا صحيح؟**

بالطبع. واجهنا هذا التحدّي كي يكون ممكنًا إعادة بناء الحركة الوطنية في الداخل، لتنطلق إلى أهدافها الوطنية على أساس واقع عرب الداخل وحاجاتهم. طبعًا هي معضلة، والمحاذير فيها ليست وهمية، بل حقيقية، وقد عشناها في الكنيست. مثلًا، عندما تدخل إلى الكنيست هل تقف لنشيد إسرائيل الوطني «هتكفا» أم لا؟ هل تنضمّ إلى عضوية لجان الصداقة البرلمانية بين إسرائيل واليابان مثلًا؟ والمعروف أن كل عضو في الكنيست هو عضو في لجنة صداقة مع دولةٍ ما. السؤال يبدأ من التالي: هل نشارك معهم في يوم «الاستقلال»؟ والإجابة، اتساقًا مع مبادئنا واضحة: طبعًا لا. لكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، فالسؤال التالي هو: هل نجلس لنسمع الخُطب في تلك المناسبة؟ هل نحترم الرموز الإسرائيلية؟ وهنا لا أتحدث عن رموز سياسية بل عن رموز من نوع آخر، ربما تكون مجتمعية أو مهنية. وهنا أذكِّرك بأن بعض العرب في الداخل، في تلك المرحلة، عاد ليرفع أعلام إسرائيل على السيارات في ما يسمى «يوم الاستقلال». وكان رؤساء البلديات العرب يهنئون حكام الألوية بيوم الاستقلال. وأعتقد أني صدمت حينذاك لقراءة خبر عن وفد برئاسة رئيس بلدية الناصرة الشاعر توفيق

زياد، وهو شخصية وطنية فعلًا، وكان يحظى بمكانة تقديرية، يهنئ حاكم لواء الشمال بيوم استقلال إسرائيل.

ثمّة ألف سؤال من هذا القبيل، وجوابها واضح وقاطع بالنسبة إلى ممثل الحركة الوطنية. ومع ذلك، فكل خطوة من هذه الخطوات حين تجتازها تعتبر نفسك أنك نجحت. وفي النهاية تكتشف أنك مُقصى كالبعير المعبّد في إطار مؤسسة صهيونية تمتد كأذرع الأخطبوط في ثنايا الحياة كلها. وبالتدريج عندما تمر بجميع هذه الامتحانات، تجد نفسك، في النهاية، مقصىً تمامًا. يعني أنت واحد ضد الباقي. ومن يدافع عنك من الباقي يدافع عن حقك في التعبير، لا عن موقفك. هذا ليس سهلًا على الإطلاق. كانت فترات صعبة، لأن عليَّ أن أشرح للجمهور ماذا أفعل. يريد الجمهور أن يعرف لماذا أرفض عضوية لجنة الخارجية والأمن مثلًا ما دمنا نرفع شعار المساواة. عليك أن تشرح أنك لا تستطيع أن تؤدي دور المعارضة في هذه اللجنة، فهي ليست لجنة برلمانية عادية، بل هي أداة استخبارية أمنية تبحث في أفضل السبل للدفاع عن أمن إسرائيل. عليّ أن أشرح أننا مع المساواة في دولةٍ لجميع مواطنيها، لا في دولةٍ تعرّف نفسها دولة لليهود، وأننا لسنا في خدمة أمن دولة محتلة. هي مسألة مضنيةٌ ومؤلمة معًا. وللأسف، رأى بعض النواب العرب أن الانضمام إلى عضوية هذه اللجنة تحديدًا إنجاز. ومن بين هؤلاء ثمة من يعتبر الوصول إلى عضوية البرلمان الإسرائيلي أقصى ما يطمح إليه شخصيًا، كما يعتبر بعضهم أن التأسرل عمومًا هو إنجاز. بالنسبة إلي كان الوجود في البرلمان صراعًا يوميًا مع الذات، وكان عبئًا حقيقيًا. أقول هذا كمثقف لا كوطنيّ فلسطيني فحسب.

السؤال الكبير كان دائمًا هو التالي: ليس الدخول إلى الكنيست هو الإنجاز، فهذا ليس إنجازنا، بل هو أمر تتيحه الديمقراطية الإسرائيلية، إنما الإنجاز أن نمثّل عرب الداخل بخط وطني ديمقراطي، وأن نحافظ قدر الإمكان على التوازن النفسي الداخلي، حيث لا نمثل أدوارًا لا تليق بنا. هذا هو التحدّي الكبير في الحقيقة. كثيرون قبلي انتخبوا نوابًا، أكان ذلك في قوائم الأحزاب الصهيونية أو في قوائم الحزب الشيوعي، أو في أحزاب عربية. لكنني أدخلت مفاهيم جديدة إلى الخطاب السياسي الفلسطيني في الداخل، خصوصًا في مسائل المواطنة وحقوق

العرب والتمثيل العربي في الشركات الحكومية والتوظيف. وإدخال هذه المفاهيم في الخطاب السياسي مهم جدًّا لأن المفاهيم هي التي تحكم إنتاج الأفكار والرؤى والتطلعات. واستفدنا في ذلك من تجربة السود في الولايات المتحدة الأميركية ونضالهم في سبيل حقوقهم. غير أن المعضلة كانت أن السود في الولايات المتحدة الأميركية ذهبوا في النضال من أجل الحقوق المدنية نحو الاندماج الكامل، وكان احتمال أن يصبح الأسود رئيسًا لأميركا حلمًا، وأن يصبح رئيس الأركان الأميركي أسود حلمًا أيضًا. كل ما كان يرغب فيه السود هو المساواة، وأن يُقبلوا كمواطنين أميركيين، وأن يُقبلوا في الجيش الأميركي مقاتلين وضباطًا... إلخ. وبعضهم بدأ يزرع في التاريخ الأميركي بأثر تراجعي أبطالًا سودًا، ورعاة بقر من أصول أفريقية. وتطورت خلال نضال الحقوق المدنية في أميركا مطالب رمزية كثيرة في التاريخ الأميركي نفسه، وعولجت بإدخال تمثيلٍ ملائم للسود في التاريخ الأميركي وفي الإنتاج الثقافي، بما في ذلك السينما والإعلانات ومجمل الثقافة الجماهيرية. أما نحن، فلم نر الأمر من هذا المنظار.

إنها معضلة حقيقية أن نُطالب بجميع الحقوق لأن ثمة واجبات في مقابلها. نحن نختلف عن السود في أميركا، ونشبه الهنود الحمر الذين يعتبرون الخدمة في الجيش الأميركي ليست مصدر كبرياء لهم، لأن الجيش الأميركي بُني على أنقاضهم. هذه القضايا المركبة كلها دخلت معي دفعةً واحدةً إلى البرلمان، فصُدم الإسرائيليون بخطابي الذي لم تكن مفرداته موجودةً في مداولاته قبل ذلك. وفي دراسةٍ أعدّتها باحثة فلسطينية عن خُطب النواب العرب في البرلمان الإسرائيلي، وجدت أن أول مرة يُطرح فيها مطلب «حق العودة للاجئين الفلسطينيين» كان في خطبة لي في الكنيست. وأول مرة، ذُكرت كلمة «النكبة» بالعربية وضرورة إحياء ذكرى النكبة كانت في إحدى خُطَبي. وهذه المصطلحات أدخلناها نحن، وكان ذلك تجديدًا في الخطاب السياسي الفلسطيني في الداخل. واستعر النقاش جرّاء ذلك، واختلط الشخصي بالسياسي والنزوات الشخصية والغيرة بالأيديولوجيا. وفي البداية، اخترنا التحالف مع الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة[5]، والقوة

(5) ائتلاف ظهر في عام 1975، وكانت «القائمة الشيوعية الجديدة» (راكاح) عماد هذه الجبهة.

الرئيسة فيها الحزب الشيوعي. وكانت الغاية أن نضمن توحيد الأصوات في سبيل الفوز. فقد كان الشيوعيون في أزمة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، وكنا نحن في بداية التنظيم. ولاحقًا تفرقت سبلنا وذهب التجمع الوطني الديمقراطي إلى الانتخابات وحده. ومنذ ذلك الحين والتجمع يخوض الانتخابات (أخيرًا في إطار القائمة المشتركة، وكان تشكيل قائمة مشتركة للعرب مطلبًا دائمًا للتجمع)، وفي كل جولةٍ يخوض معركة مع الإسرائيليين، ومع جهاز الادعاء العام (النيابة العامة) الذي يحاول في كل مرة، منع التجمع من خوض الانتخابات. وفي كل مرةٍ تتغلب عند المحكمة الإسرائيلية العليا النزعة الليبرالية في فهم حق المشاركة في الانتخابات، أي إنها تفضل السماح بخوض الانتخابات على إقصاء حزبٍ مثل التجمع لا يشكل خطرًا مباشرًا على أمن إسرائيل. وطبعًا رأى السياسيون أن هذا الحزب يشكل خطرًا أكبر من الخطر الأمني. لكن لا يوجد قانون يحسم هذا الأمر.

ركّز الصهيونيون على حالتي الفردية، فعندما أخفقوا في جميع محاولاتهم لإقصائي عن خوض الانتخابات، أو اعتقالي بتهم سياسية، انتقلوا إلى التهم الأمنية. وحينذاك نالوا مني حقًا، لأنهم هم مصدر التهمة الأمنية، وهم الذين يعدّون دلائلها، ولا يمكن أن تخفق هذه الدلائل في محكمة إسرائيلية. لقد تعلمت من التجربة أن النيابة العامة في إسرائيل لا تخفق في القضايا الأمنية، ولا في قضايا مصادرة الأرض، لأن القوانين تُفصّل على مقاسها سياسيًا.

- **أسّستم حركة ميثاق المساواة في عام 1992، ثم التجمع الوطني الديمقراطي في عام 1995. فيمَ يختلفان؟ ومن كان معك في تلك المرحلة التأسيسية؟**

يختلف ميثاق المساواة عن التجمع الوطني الديمقراطي في أنه كان محاولة لجمع الناس المؤمنين بالمبادئ نفسها، يهودًا أكانوا أم عربًا. وكان في ميثاق المساواة عدد لا بأس به من الشبان اليهود واليساريين المعادين للصهيونية، ممّن يؤمنون بما نؤمن به، كدولة المواطنين، ونزع الصفة الصهيونية عن إسرائيل، والسير بالنضال في هذا الاتجاه. وانتقل معظم العرب الذين كانوا في حركة الميثاق لاحقًا إلى التجمع.

• أمثال عوض عبد الفتاح وجمال زحالقة؟

لا. لم يكن عوض عبد الفتاح في «ميثاق المساواة»، بل كان في «حركة أبناء البلد»، وساهم في تأسيس التجمع مع أعضاء آخرين من هذه الحركة مثل عمر سعيد ورجا إغبارية وخالد خليل وغيرهم. لكنه ظل مثابرًا في «التجمع» مع آخرين لا مجال لذكر أسمائهم جميعًا، بعد أن تركه آخرون من حركة أبناء البلد. وظل عوض أمينًا عامًا مدة طويلة. وكان الأمين العام الأول للتجمع هو الباحث محمود محارب الذي كان سابقًا في فضاء أبناء البلد حين كنا طلابًا في الجامعة، وأصبح قريبًا جدًّا من الفكر الذي طرحته لاحقًا. أما جمال زحالقة فكان حقًا في «ميثاق المساواة»، لكنه لم يكن حاضرًا في بداية تأسيس التجمع. كان ناشطًا معي في الحركة الطالبية في القدس وانضم إلى التجمع مبكرًا وأصبح نائبًا عنه. أما باسل غطاس وأمير مخول وفؤاد سلطاني وميخائيل فارشفسكي وأمنون راز وياعيل ليرر (التي أصبحت لاحقًا مساعدتي البرلمانية) فكانوا في «ميثاق المساواة». ولم ينضم أمير إلى «التجمع»، وظل مصرًا على «الميثاق». غير أن الميثاق لم يصمد غير قرابة عام وانتهى الأمر. استنتجنا من تجربة «ميثاق المساواة» أن في الإمكان أن نشكّل مع المتفقين معنا من اليسار اليهودي حلقات حوار ونقاش، وأن نسعى إلى تعميق التجربة المشتركة. لكن، عندما نتجه إلى النضال والعمل النضالي السياسي، فالواقع مختلف تمامًا. نحن نتعامل مع جماهير عربية، ولدينا أولوية هي تنظيم العرب كشعب، لأننا كنا نخشى (وهذا ما كان عليهم أن يفهموه) من أن الهوية الفلسطينية للعرب في إسرائيل قد تنهار بعد اتفاق أوسلو إذا لم تكن لدينا حركة وطنية للعرب الفلسطينيين في الداخل. وكانت أولويتنا السياسية هي البدء فورًا في هذه المسألة. أما إمكانات التعاون فستُبحث لاحقًا، لأن هذه هي القضية الرئيسة في المرحلة الأولى. القسم الأكبر من اليهود اليساريين هؤلاء تفهموا الأمر. نحن نتحدث في هذه الحالة عن أفراد يُعَدُّون بالعشرات.

• هل يوجد يهود الآن في التجمع الوطني الديمقراطي؟

هناك أفراد يدعمون «التجمع» مثل صديقي الأستاذ الجامعي أمنون راز وياعيل ليرر وميخائيل فارشفسكي الذي كان قائد حركة ماتسبن في الماضي

وغيرهم. لكن، لا يوجد أعضاء، لأن «التجمع» أعلن نفسه، منذ البداية، أنه حركة عربية، وهو يشدّد على البعد العروبي الديمقراطي للفلسطينيين في الداخل. وفي مرحلةٍ ما، يفترض أن يضم أعضاء يهود من الراغبين في الانضمام إليه على أساس برنامجه أو شعاراته، وحينئذ سوف يواجه تحديًا جديدًا في موضوع المسألة القومية.

طبعًا، في «ميثاق المساواة» كان معظم الأعضاء من العرب الذين تركوا الحزب الشيوعي على خلفيات متعلقة بالمسألة القومية وقضية الديمقراطية. وبعضهم لم يكن عضوًا في أي حزب. وفي هذا الميدان التقينا الحركة التقدمية (محمد ميعاري وواصل طه وعفيف إبراهيم ونقولا فرح وآخرين) وحركة أبناء البلد (عوض عبد الفتاح وعمر سعيد وآخرين)، ولاحقًا انضمت لجنة مبادرة مؤلفة من ناشطين وطنيين مثل حركة النهضة في الطيبة وحركة الأنصار في أم الفحم، والتقينا أفرادًا لم يكونوا في أي حركة. ومن هذا الاندماج نشأ «التجمع». ومع الوقت تغلب اتجاه الذين لم يكونوا أعضاء في أي حزب، وحافظ هذا الأمر على نسيج التجمع وتماسكه، ووقاه الانشطار الذي تهواه الحركات الوطنية، وهي ظاهرةٌ تحتاج إلى دراسةٍ مستقلة، حيث تعود جميع التجمعات إلى الانقسام انقسامًا أشدّ من السابق. وما حافظ على «التجمع» في الداخل، وهي مهمة غير سهلة إطلاقًا، في ما عدا الإيمان بقضيته، هو الموقف الذي دافعت عنه بصلابة ومضمونه عدم القبول بأن نكون مجرد تحالفٍ بين كتل هي بدورها عبارة عن تجمعات تنظيمية صغيرة، وتأكيد فكرة الحزب والاندماج الكامل لتعبئة القوى على أساس جديد. لذلك، من لم يقبل فكرة الاندماج الكامل هذه، خرج من «التجمع» منذ البدايات (ومنهم جزء من حركة أبناء البلد، وبعض الوطنيين المستقلين الأقرب إلى السلطة الفلسطينية في رام الله)، وبقي مَن قبلها. فقد اعتقدت أن وجود كتلٍ دائمة وصفة للانشطار الدائم، وتشريعًا للمحاصصات التي يشتهر بها العرب على مستوى الطوائف والعشائر والأحزاب. ثم كان العمل مع جيل الشباب الذي لم ينتمِ إلى الأحزاب العربية المعروفة، وبالتالي، لم يمتلك أمراض الفصائل والحركات الوطنية، وهؤلاء أصبحوا الأغلبية في داخل «التجمع»، وباتوا الصمغ اللاصق له. ونشأت، أخيرًا، هوية تجمعية واضحة مؤلفة من أناسٍ يعتزّون بانتمائهم العربي،

وهم عروبيون ووطنيون فلسطينيون وديمقراطيون يساريون، ولهم مواقف متميزة، وربما راديكالية في القضايا الوطنية الفلسطينية؛ راديكالية بمعنى عدم التفريط بالثوابت الفلسطينية، وهم يتميزون بذلك من الآخرين. واليوم، لا يوجد مثيلٌ موازٍ لهذا التيار على مستوى الساحة الفلسطينية خارج ما يسمى مناطق 1948. لكن، يجب أن يوجد مثل هذا التيار في يوم من الأيام، إذ إنني أرى شبانًا يؤمنون بهذه الأفكار، لكن أوضاعهم مختلفة تمامًا.

• طرحت في بعض كتاباتك مفارقة لافتة هي الإصرار على تأسيس حزب عربي ديمقراطي في دولة غير عربية، غايته الحفاظ على الهوية العربية في دولة يهودية. كيف حللتم هذه النقطة؟

المسألة متعلقة بما يمكن تسميته تأكيد البعد العربي للهوية كحق فردي للمواطن كمواطن، وعلى انتماء العرب في الداخل إلى التاريخ الفلسطيني أيضًا. وأي دولةٍ حديثة يمكنها تقبّل فكرة أن للأفراد حقوقًا بصفتهم مواطنين لا باعتبارهم جماعة. وعلى الأفراد أن يختاروا إما أن تكون لهم حقوق جماعية أو حقوق فردية. أعتقد أن الحل الذي طرحناه فريد، وهو أن هناك حقوقًا فرديةً وحقوقًا جماعية في الوقت نفسه. لكن ما يميّز الفكر السياسي الليبرالي الذي يقبل فكرة الحقوق الجماعية أصلًا، أنه يشتقّ الحقوق الجماعية من الحقوق الفردية. الفلسطينيون موجودون قبل دولة إسرائيل، والحقوق الجماعية لمن بقي هي حقوق سكان أصليين شُرّدت أغلبيتهم. ولذلك فهذا الاشتقاق نظري وليس تاريخيًا، وهو محاولة لصياغة حقوقية في إطار قانوني. عمومًا وُجدت الحقوق الجماعية قبل الحقوق الفردية، وحقوق القبيلة والعشيرة ظهرت تاريخيًا قبل حقوق الأفراد. وعلى هذا المنوال، ترسّخت حقوق الشعوب والإثنيات، بينما تطورت حقوق الأفراد لاحقًا. وتنطلق الديمقراطية الليبرالية من حقوق المواطن الفردية، ومنها الحق في الانتماء إلى جماعة، وحقه أيضًا في هويةٍ قومية. وركّبنا هذا التركيب، وبات من الصعب تحدّيه. عندما أقول للإسرائيليين إنني أريد أن أكون مواطنًا متساوي الحقوق، فإن هذا القول يعني أن تكون الدولة لجميع مواطنيها. وحقنا هذا ينبع من كوننا السكان الأصليين.

وهذه تسويةٌ تاريخيةٌ مضمونها أن تكون حقوقي كاملة كمواطن، وأن من حقي أن أنشئ مؤسساتٍ تمثل الحقوق الجماعية والهوية القومية. ولأن لي عمقًا حضاريًا عربيًا، فمن حقي الاعتزاز به، وأن أتواصل معه. وتاريخي الفلسطيني مختلف عن روايتكم التاريخية، بل هو نقيضٌ لتاريخكم، فأنتم تحتفلون بيوم الاستقلال الذي هو، بالنسبة إلي، يوم نكبة. هذا هو الخطاب الذي طرحناه، وكان جديدًا وغريبًا على اليهود والعرب في الداخل. الآن، صار كل مواطن عربي يكرّره، وتمكنّا، من خلال وسائل الإعلام، أن ننشر هذا الخطاب ونعمّمه في فلسطين الداخل والخارج. ولا تقتصر أهمية التجمع على إنشاء حزب نضالي في مواجهة الصهيونية، إنما في قدرته خلال أقل من عشرين عامًا على أن يغير قواعد النقاش في داخل مجتمعنا العربي في فلسطين. لقد أصبحت أفكار الحقوق الجماعية المشتقة من الحقوق الفردية، هي الهوية العربية الفلسطينية، وصار للسكان الأصلانيين مطالب ومصطلحات يستخدمها الشباب العربي غير التجمعيين في المواجهات مع بعض السياسيين العرب في الداخل؛ أي إن تأثير التجمع لا يقاس بعدد أعضائه أو عدد نوابه، إنما في قدرته على إنجاز انقلاب حقيقي في طريقة التفكير في شأن حقوق العرب والدفاع عنها والترويج لها، وأن يصبح الخطاب التجمعي عماد الجدل والنقاش السياسي، لا خطابًا هامشيًا.

لعقود خلت كانت المؤسسات الصهيونية تضع قواعد الاشتباك مع عرب الداخل، وعلى عرب الداخل أن يتعاطوا مع هذه القواعد ومع الخطاب الذي تفرضه هذه المؤسسات. وبالفعل كان عرب الداخل وقادتهم السياسيون يتعاطون مع هذا كله بردات فعل بعضها نضالية وبعضها استجدائية أو انكسارية. أما خطاب التجمع فصيغ كي يكون هو المبادر: لديكم قواعد اشتباك ولدينا قواعد اشتباك مختلفة ورؤية مختلفة. وعليكم الآن أن تتعاطوا مع قواعد اشتباكنا المبنية على حقوق وأسس نظرية متينة لا يمكن تفكيكها، فضلًا عن تجاهلها. لذلك كان علينا أن نمعن التفكير لنؤسس خطابًا متسقًا متماسكًا. فنحن لم نكن نؤسس حركة نضالية ضد الصهيونية في تونس أو الجزائر، بل كان يكفي طرح الشعار لتجد الآلاف ملتفين حولك.

• **لكن بعض اليهود كان يردّ على فكرة الحق في المساواة بالقول: إذا أردتم المساواة، فهل تخدمون في الجيش الإسرائيلي؟**

هذا نقاش جادّ، وليس مجرد دعاية، حتى أن بعض العرب كان يردّد هذه الذريعة. صحيحٌ أن فكرة «دولة لجميع مواطنيها» ربما تؤدي إلى تلك النتيجة، في أوضاع غير الوضع الفلسطيني، وكان كثير من اليهود يردّدون أن من غير الممكن الحصول على حقوقٍ كاملة، ما دام العرب لا يؤدون واجباتهم كاملة، ولا يعتبرون هذه الدولة دولتهم. لكن جوابنا هو أن الحقوق بالنسبة إلينا مشتقة من المواطنة، وهي ليست مشتقةً من الهجرة والاستيطان كما هي حالة الصهيونية، بل من وجودنا القديم في المكان الذي يدعى فلسطين. ونحن السكان الأصليون نعتبر الخدمة في الجيش الإسرائيلي خدمةً في نقيضنا، وهي تؤدي إلى تشويه الشخصية الوطنية. نرفض أن تكون الحقوق مقرونة بالخدمة العسكرية في الدولة اليهودية. أما إذا أصبح هذا الكيان يومًا ما دولة ثنائية القومية تضمن حق العودة للاجئين، مع إبطال صهيونيتها (إن رفض حق العودة للاجئين الفلسطينيين دليل أساس على صهيونيتها)، حينئذٍ نكون أمام وضعٍ جديد مختلف. الخدمة العسكرية مرفوضة في جيش الدولة اليهودية، لا لأنه جيش احتلال واستيطان وإحلال فحسب، بل لأن الدولة ليست لجميع مواطنيها أيضًا.

• **الخدمة العسكرية هي الشكل الواضح لغربة المواطن في وطنه، وهي استلاب كامل وطنيًا وثقافيًا وشعوريًا.**

بالتأكيد هي استلاب كامل. إنها تشوه هوية الفرد العربي وتاريخه. لذلك، كانت مسألة الخدمة العسكرية في الجيش الإسرائيلي غير واردة. وهي في أي حال ليست شرطًا للحقوق في الفكر السياسي الديمقراطي. قلت، في البرلمان وخارجه، إن المواطن في أوروبا، في مرحلة التمرّد على الإقطاع، كي يصبح مواطنًا له حقوقه المتساوية، كان عليه تحطيم نظام الفروسية وتطبيق نظام الجندية بعد الثورة الفرنسية، ليصبح من حق أي مواطن أن يصبح جنديًا. لقد تحوَّلت الخدمة العسكرية من امتياز الأرستقراطية إلى حق للمواطن قبل أن تصبح واجبًا. هذا الأمر لا ينطبق علينا. ما عادت الخدمة العسكرية مطلبًا مواطنيًا ضد امتيازات

الفرسان. وفي الديمقراطيات يخدم المواطنون في جيوش مهنية، والمواطنة لا تشترط الخدمة العسكرية. بالنسبة إلى الإسرائيليين، فإن الخدمة في الجيش ليست حاجة عسكرية فحسب، بل هي حاجة قومية أيديولوجية. والجيش هو بوتقة صهر الشتات اليهودي، ومكان صنع الهوية اليهودية الإسرائيلية الجديدة، وهذه ليست حاجة لدينا. نحن عرب فلسطينيون أولًا وأخيرًا. ثم إن هذا الجيش هو جيش احتلال يحتل أراضي فلسطينيةً وعربية. والحقيقة أن هذه الذريعة وحدها لم تكن تعجبني على الإطلاق. كان الحزب الشيوعي يستخدمها، وهو استخدام جديد ظهر بعد حرب عام 1967. سابقًا كان الحزب الشيوعي يؤيد أن تشمل الخدمة الإلزامية في الجيش الإسرائيلي العرب. وكنت أسأل: إذا حصلت تسوية سلمية مع العرب، وانتهى احتلال عام 1967، فهل يخدم أبناؤنا عند ذلك في الجيش؟ ولنفترض أن السلام بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية بات واقعًا، فهل نخدم في الجيش الإسرائيلي؟ كان الحزب الشيوعي الإسرائيلي قد طالب في الخمسينيات بالخدمة العسكرية في الجيش بالمنطق نفسه، ولم يكن هناك احتلال، وكانوا يعتبرون فلسطين 1948 غير محتلة، بل إن الشعب اليهودي قرّر مصيره ونال استقلاله. فهم لم يروا في ما حدث في عام 1948 احتلالًا بل تحريرًا. وكان بعض النواب العرب في الحزب الشيوعي الإسرائيلي في الخمسينيات يطالبون بالخدمة العسكرية باعتبارها البوابة إلى المساواة، وهذا يعني قبول المنطق الصهيوني، وهو ما كان مرفوضًا منا. قضية فلسطين، في جوهرها، هي الخلاصة المباشرة للاستيطان الصهيوني وتواطؤ بريطانيا معه، وللحرب التي شنتها الحركة الصهيونية على الفلسطينيين منذ ماقبل عام 1948. أما الصهيونية فهي حركة استعمارية إحلالية مارست الاستيلاء على الأرض وطرد السكان بالقوة، وتوطين اليهود في مكانهم كعملية متدرجة من عمليات بناء «الأمة اليهودية» ودولتها القومية. وفي هذه الحال، فإننا لا نرى في الفلسطينيين في إسرائيل مجموعة مهاجرة تتطلع إلى المساواة، وتسعى إلى أن تقبلها الأكثرية. ولا يمكن أن تتحقق المساواة إلا إذا جرى نزع الصفة الكولونيالية عن إسرائيل؛ وهذا يعني أن الصراع القومي والمساواة على أساس قومي هو الأساس، لا المساواة أو الاندماج على أسس أخرى. لهذا، لم استخدم هذه الذريعة وحدها أي «نحن لا نخدم في هذا

الجيش لأنه جيش احتلال»، فهذه الذريعة تصلح لشبان يهود يرفضون الخدمة في المناطق المحتلة كما في حالة حركة «يوجد حد» الإسرائيلية التي نشأت في أثناء الانتفاضة الأولى، ودعت إلى رفض الخدمة في المناطق المحتلة. وكنا ندعمهم في رفض الخدمة احتجاجًا على الاحتلال.

على فكرة، بعد أن رفضتُ زيارة سورية في إطار وفد فيه ممثلين عن أحزاب صهيونية، ومنهم من خدم في الجيش، ناقشني مسؤول سوري في إحدى زياراتي دمشق متسائلًا: وما المشكلة في ذلك، فثمة سوريون خدموا في الجيش الفرنسي الاستعماري وأصبحوا قادة ورؤساء في سورية. فحاولت أن أشرح له الفارق بين انتداب استعماري بنى جيشًا وطنيًا لك وانسحب، وبين الخدمة في جيش كيان استيطاني لا يخطط لبناء مؤسسات وطنية للعرب أو الانسحاب يومًا ما، بل حل في محل السكان الأصليين ويقوم أصلًا على نفيهم.

• أذكر أنني قرأت بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973، مقابلة مع توفيق طوبي[6] قال فيها إن هذه الحرب عادلة، لأن غايتها استعادة أرض سورية محتلة. فسُئل مجددًا: لكن، لو تجاوز الجيش السوري خلال العمليات العسكرية طبريا، ودخل إلى عمق الأراضي الفلسطينية فماذا يكون موقفكم؟ فأجاب على الفور: هذا يصبح احتلالًا وعلينا مقاومته. والآن، أود الانعطاف إلى نشاطك الفكري الذي كان مرتبطًا، آنذاك، بنشاطك السياسي مئة في المئة. أي إن النشاط الفكري لديك غير معزول عن الواقع الفلسطيني، بل مرتبط بالحياة السياسية للفلسطينيين في الداخل. ولا أدري هل كان كتابك «المجتمع المدني» يندرج في هذا السياق؟

لا علاقة لكتاب المجتمع المدني بهذا السياق. فالكتاب نظري أكاديمي الطابع غير مرتبط مباشرةً بموضوع الفلسطينيين في الداخل، ولا مشتق من قضاياهم. إنه محاولة للتصدي لبعض التحدّيات الفكرية في مسألة العلاقة بين المجتمع والدولة، ونظرية الدولة، ولا سيما مسائل المجتمع المدني واليسار والقومية التي كانت تواجه

(6) ولد توفيق طوبي في حيفا في عام 1922، وانضم إلى الحزب الشيوعي عام 1941 وأصبح نائبًا في الكنيست منذ 1948، وظل نائبًا طوال 42 عامًا. وتوفي في 12/ 3/ 2011.

الفكر العالمي كله بعد انهيار المعسكر الاشتراكي. وربما منحني البحث في مفهوم الدولة والمجتمع المدني أدواتٍ تحليليةً لمقاربة وضع العرب في الداخل، وهي أدواتٌ نظرية لا علاقة لها مباشرة بالسياسة. لكن كتابي **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل** هو العمل الفكري الأقرب إلى تحليل الواقع، وتحديد المهمات السياسية للحركة الوطنية في تلك المرحلة. وسبق أن صدر في الداخل عن مؤسسة مواطن بعنوان **الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى**. لكن هذا الكتاب يبقى، في النهاية، تحليلًا نظريًا أيضًا، وحاول أن يقدّم جديدًا في مقاربة مجتمع فقد المدينة بعد تعرضه لسياسة الاستيطان الصهيونية وإنشاء دولة على أرض فلسطين.

• في هذا السياق، قدمت تحليلًا سوسيولوجيًا مهمًا جدًا عن أحوال الفلسطينيين تحت الاحتلال في مناطق الـ 1948، وكيف أنهم خضعوا للتحديث في سياق الاحتلال الكولونيالي، وكيف جُرّدوا من مدنهم، وفقدوا حتى الزراعة، وتحولت القرى إلى أماكن إيواء العمالة الجديدة في الاقتصاد الصهيوني. هل نتوغل أكثر في هذا التحليل؟

كُتب الكثير عن العرب في الداخل لتنوير الناس بأوضاعهم، والتمييز الذي يلحق بهم، مثل كتاب صبري جريس **العرب في إسرائيل**[7]، وكان كتاب إيليا زريق عن الكولونيالية الداخلية محاولةً جديةً في فهم واقع عرب الداخل بوصفه حالة استعمار داخلي. وكتب هنري روزنفيلد كتابًا عنوانه **لقد كانوا فلاحين**. ولم توجد آنذاك مقاربات سوسيولوجية نظرية جدية أخرى غير المشتقة من كتابات إسرائيلية وصيغ عربية عنها، مثل نظريات التحديث وقضايا الأقليات والهوية كنظرية الأسرلة والفلسطنة عند أستاذ جامعي إسرائيلي هو سامي سموحة[8]. ولم يكن لدى الفلسطينيين الذين درسوا في الجامعات الإسرائيلية، أو في الجامعات الغربية، أدوات تحليلية لهذا الموضوع. ولهذا، اكتفوا بالحديث عن التحديث (Modernization) أو قضايا الهوية، مثل الفلسطنة

(7) صدرت الطبعة الثانية من الكتاب في بيروت عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية في عام 1973.

(8) أستاذ علم الاجتماع في جامعة حيفا، وهو من أصل عراقي.

أو الأسرلة، أو تحليل السلوك السياسي لعرب الداخل. لكن مفتاح فهم عرب الداخل، في رأيي، هو أنموذج نظري مركّب: **أولًا**، إنهم سكان أصليون كانوا أكثريةً فأصبحوا أقلية. وهنا، لم أجدّد في هذه المقولة، فكثيرون قالوا بها قبلي. **ثانيًا**، إن قضية الفلسطينيين مرتبطة بقضية اللاجئين؛ فهؤلاء أصبحوا أقليةً لأن الأغلبية صارت لاجئة، وبالتالي، فإن وجودهم وكينونتهم مرتبطان تاريخيًا بالقضية الفلسطينية. **ثالثًا**، هم يختلفون عن باقي الفلسطينيين في أنهم فلسطينيون ومواطنون في دولة إسرائيل، أي مواطنون في دولة قامت على أنقاضهم، وهذا مفتاح فهم الكثير من عناصر تميّزهم، وهذا يتطلب فهمًا لبنية إسرائيل وسياستها. **رابعًا**، إنهم فقدوا المدينة، بمعنى أن المدينة العربية هُجّرت، والريف هُجّر، وما بقي منه في فلسطين هو الريف الضعيف المؤلف من قرىً متناثرة لجأت إليها قرى أخرى. وكل قرية اليوم مركبة من سكان القرية الأصليين ولاجئين من قرى أخرى. وتركيبة المجتمع التقليدي تجعل أبناء العشائر الأخرى غرباء، فما بالك بأبناء القرى القريبة؟ وتكاد لا توجد قريةٌ في فلسطين ليس فيها مهجّرون من قرى مجاورة. إنها قرى فقدت مدينتها العربية، وأصبحت تتمحور حول مدينة يهودية، أي إن التحديث في حالتهم هو نقيض الحداثة، أي نقيض حداثتهم.

تجسد التحديث الذي خضع له الفلسطينيون في إسرائيل في مصادرة الأرض، وقطع صلة الفلاح بأرضه والتحول إلى العمل المأجور في الخدمات والبناء والصناعة اليهودية، ما أدى إلى تهتك ترابط المجتمع. وهذا ما أدى أيضًا إلى اندماج قسري للسكان في الاقتصاد الإسرائيلي الحديث. وهذا في جوهره مشابه لعملية البرتلة التي شهدتها بريطانيا في أثناء الثورة الصناعية، إلا أن الاختلاف هنا جوهري؛ فالاندماج القسري في فلسطين خلق حالة مركبة ومشوّهة وغير مسبوقة جرت من خلال تصفية الكيان الوطني لشعب، وإجهاض تطوره نحو الحداثة بتدمير مدنه. فليس للنضال طابع اقتصادي واجتماعي أو طبقي فحسب، بل هو اقتصادي اجتماعي وقومي في الآن ذاته، ويؤدي إلى اندماج قسري في اقتصاد دولة قامت بتدمير العلاقات الاجتماعية للأغلبية التي تحوّلت إلى أقلية.

التحديث الإسرائيلي هو نقيض الحداثة العربية. والعربي الفلسطيني في أراضي 1948 فقد الحداثة الفلسطينية التي كانت في مهدها عندما وقعت النكبة، وظل من ناحية أخرى على هامش الحداثة الإسرائيلية، وعاش في قرى تحوّلت إلى مجمعات سكنية تشبه أحياء الفقر، أو بلدات هي في الحقيقة ضواحي مدن من دون مدينة. ليس هذا ريفًا زراعيًا، وليست أدوات تحليل المجتمع الزراعي النظرية والمعروفة أدوات تحليله. إذًا، الخصوصية الأولى في مقاربتي هي **فقدان المدينة**. الخصوصية الثانية هي **فقدان القرية**. الخصوصية الثالثة هي **التحول إلى هامش لمشروع استيطاني نقيض**. فالقرية التي بقيت في مكانها ما عادت قريةً، لأن أراضيها صودرت. والهجرة من الريف إلى المدينة غير موجودة تقريبًا، لأن المدينة يهودية وليست عربية، والعرب لا يهاجرون إليها. ولأن الهجرة من الريف إلى المدينة ضئيلة جدًا، فإن القرية راحت تنتفخ وتزدحم وتصبح بلدة مكتظة أكثر شبهًا بأحياء الفقر. ليست لدينا مدن ولا قرى، بل بلدات مكتظة بالسكان أشبه بأحياء الفقر، وكلها على هوامش المدن اليهودية. مع هذا الواقع يفترض أن يتعامل المشروع الوطني، وأن يقدم بدائل فلسطينية عصرية وحديثة، بدءًا من مواجهة مصادرة الأرض وهدم البيوت، وصولًا إلى بناء المؤسسات الوطنية.

- **المدينة اليهودية تطردك أو ترفضك أو تهمشك، ولا تفسح في المجال لك حتى الاندماج في فضائها.**

هذا الريف هو الأغرب في الوطن العربي كله. فالقرية العربية في الداخل تكبر وتكبر بلا حدود، وما عاد لديها أرض زراعية. وأبناؤها غالبًا عمال وموظفون تقع أماكن عملهم خارجها. في لبنان مثلًا يحافظ الريف على مساحته تقريبًا، لأن هناك هجرة مستمرة منه. وفي الريفين السوري والمصري الأمر نفسه، ثم إنه ريف زراعي بحكم تعريفه. أما القرية الفلسطينية التي نتحدّث عنها فتكبر باستمرار لعدم وجود مدينة تهاجر إليها، وتصبح بالتدريج بلدةً مزدحمة، كأنها مدينة من دون بنية مدينية، وتركيبتها السكانية غير مدينية. إنها بلدات من دون زراعة، ومجمّعات سكنية لأناس متحدرين من فئات فلاحية، تحولوا عمالًا وموظفين وطبقات وسطى... إلخ. وهؤلاء جميعًا يعيشون في هذه المجمّعات التي تفتقد مقومات المدينة الاقتصادية والثقافية. والناس تغادر هذه البلدات صباحًا للعمل، لتعود إليها مساءً. لكن ليست

هذه معسكرات عمل مثلما قد يستنتج أحد من هذا الوصف. فثمة نزعة قوية إلى التعليم الجامعي، والدراسات العليا، والتحصيل العلمي للشباب العرب (رجالًا ونساء) في الداخل واعدة جدًا، وفي التخصصات كافة، بما فيها العلوم الدقيقة. وأعتقد أن نسبة التعليم من أعلى النسب في المنطقة عمومًا. مستوى المعيشة في هذه البلدات عمومًا أفضل من البلدات في الدول العربية خارج أحياء معينة في العواصم، هذا لو قِسنا مستوى المعيشة على الاستهلاك والتأمينات الاجتماعية، وكذلك درجة الحقوق السياسية والحريات. لكن تلك البلدات التي فقدت الأرض وسلب منها الوطن بمعانٍ عدة، مع ذلك، هي هامش لمركز يهودي إسرائيلي ينفي هويتها، وليست هامشًا لمركز عربي تتفاعل معه بالهجرة وغيرها.

• هل هناك دور للسينما مثلًا؟

كانت دور السينما موجودة في يافا وعكا وحيفا والقدس وغيرها قبل النكبة. وفي طفولتي كان ثمة داران للسينما في الناصرة، وأُغلقتا فور انتشار جهاز الفيديو. وكانت هناك محاولات مسرحية في الناصرة. وكانت هناك محاولات مسرحية جريئة في بعض القرى في مرحلة النهوض الوطني في السبعينيات. لكن اليوم، لا يوجد مركز مسرحي عربي طبعًا. وجرت أخيرًا بعض المحاولات في حيفا التي سبق أن توقعت لها أن تتحول في المستقبل إلى مركز مدني للعرب مع أن العرب فيها أقلية. وهناك محاولات أخرى مهمة، لكن ضمن المسرح الإسرائيلي نفسه، وثمة تطور ملحوظ في مجال السينما.

• يبدو أن كل ما له علاقة بالمدينة، كالملاعب والمراكز الثقافية والصحف ومراكز البحث والمكتبات ودور النشر ومقاهي المثقفين والمنتديات والمتاحف وقاعات الموسيقى، غير موجود.

ثمة محاولات متناثرة قائمة على الدعم الخارجي، ولا أساس ماديًا محليًا لها. وقامت في العقود الأخيرة مؤسسات وجمعيات تسهم في بناء المجتمع وتنظيمه ذاتيًا خارج إطار مؤسسات الدولة، ومنها جمعية الثقافة العربية و«عدالة» و«بلدنا» و«مدى» و«الميزان»، وجمعيات عدة لحقوق المرأة، ومبادرات لإقامة مدارس مستقلة، وغيرها كثير.

• **والصحف؟**

ثمة صحف محلية أسبوعية تموّلها الدعايات التجارية وبعض الأخبار المحلية، ومنها العرب وبانوراما، وبعض الصحف الحزبية مثل جريدة **الاتحاد**، ولاحقًا **فصل المقال وصوت الحق والحرية والميثاق**... وغيرها. لكن، لم تنشأ صحيفة يومية مهنية. الآن تنشأ، بالتدريج، مواقع إلكترونية قروية محلية، إضافة إلى مواقع إلكترونية صحفية، منها قُطرية ومنها إسرائيلية تسعى إلى اجتذاب الدعايات من الشركات الإسرائيلية ومكتب الدعاية الحكومي الرسمي. فكيف تنشأ من هذه الحال حركةٌ وطنيةٌ ومجتمع مدني عربي مقابل الدولة؟ هذا هو التحدّي الكبير. غير أن هناك مقدّمات لتجمعاتٍ عربيةٍ مدينيةٍ في حيفا ويافا أتوقع لها مستقبلًا. هذه التجمعات بدأت تنشأ في أحياء يافا القديمة وحيفا. فقسم من الطلاب العرب الذين يدرسون في جامعتي حيفا وتل أبيب يقيم في حيفا وفي يافا. وبالتدريج، ظهرت طبقة وسطى جديدة ومثقفة في ما كان يومًا الأحياء العربية، وفي الأحياء اليهودية أيضًا، ولا سيما في حيفا، لأنها قريبة من الجليل. حيفا اليوم هي مدينة الجليل التي يأتي المثقفون العرب إلى مقاهيها، وإلى المسارح فيها، وصار فيها مسرح عربي، ومراكز ثقافية عربية. وهي باتت المدينة التي يشعر الإنسان الفلسطيني فيها بأنه قادر على ممارسة مجهوليته إلى حد ما، كأي فرد يرغب في التحرّر قليلًا من روابط الأهل والرقابة الاجتماعية المشدّدة في القرية. وفي يافا بدايات من هذا النوع أعتقد أنها واعدة.

في الأحياء العربية اليافية القليلة الباقية يسكن بعض عائلات يافا الأصلية، وأفرادٌ من قرى المثلث والجليل والنقب الذين يعملون في تل أبيب ويسكنون في يافا، أو أنهم كانوا طلابًا في جامعة تل أبيب، واستقروا في المدينة للبحث عن عمل وتزوجوا فيها. ومنهم من يعمل في التنمية البشرية والتعليم ومحاربة المخدرات والجريمة، ما يعني أن لدى فئة من الناس مصلحة في التنمية البشرية في هذه الأحياء العربية التي تحوّلت، نتيجة التهميش، إلى ما يشبه أحياء الفقر. إذًا، بدأ ينشأ في الأحياء المهمشة نفسها نقيض ثقافة التهميش. وقد اهتممتُ جدًا بهذا الموضوع قبل خروجي من فلسطين، وكنت أرى أن لهذه الأماكن مستقبلًا مهمًا.

• في عكا، الأمر غير ذلك على ما يبدو. فالعرب في عكا صاروا يخرجون خارج الأسوار. هل صحيح ذلك؟

نعم. لكن، هناك صراع على عكا، لأن إسرائيل من ناحيتها ترى «خطرًا». فخلافًا لحيفا وتل أبيب، تحيط بعكا قرى عربية، إنها موجودة في منطقة سكانية عربية. وقد تتحول عكا من جديد إلى مركز مديني كما كانت قبل عام 1948 إذا تُركت لتتطور بشكل طبيعي. لذلك، بدأت السلطات الإسرائيلية توطين جاليات يهودية حريدية[9] فيها، وكانوا يجلبونهم ليؤسسوا تجمعاتٍ سكانية. وهؤلاء يتميزون ليس بحفاظهم على الهوية اليهودية فحسب، بل بنسب ولادةٍ عاليةٍ تتفوق على نسب الولادة عند العرب.

• هل هناك إغراء لخروج العرب من عكا؟

عُرضت إغراءات كهذه وأخفقت. الخروج من عكا إلى بعض القرى العربية قليل، مع أن أحياء العرب متداعية أو آيلة للسقوط وتصعّب البلدية عملية ترميمها. ما يهمني، هنا، من هذا العرض لحال المدينة والريف، أن أشير إلى الأنموذج السوسيولوجي الذي طرحتُه باللغة العربية، وهو بدوره يعرض خلاصاته واستنتاجاته عن مصير القرية العربية والمدينة العربية خارج الجامعة الإسرائيلية، ويكتب للمجتمع العربي، لا للإسرائيليين، كي نفهم نحن ماذا جرى لنا. وأعتقد أن هشام شرابي كتب عن هذه الأطروحة.

• زار هشام شرابي يافا، وحدّثني عن هذه الزيارة، وأجريت معه مقابلة نشرت في جريدة السفير اللبنانية بعد عودته إلى لبنان[10]. هل كنت معه حين زار يافا في أثناء تشييع إبراهيم أبو لغد؟

---

(9) الحريديم هم الجماعات الدينية المتطرفة في العبادات وقواعد السلوك، وفي تفسيراتها التأويلية المتزمتة للتوراة. وبعض هؤلاء معادون لدولة إسرائيل أمثال جماعة ناطوري كارتا (حراس المدينة). أما حركة «أغودات يسرائيل» الحريدية وحركة «حَبَدْ» التقوية التي كان يتزعمها الحاخام مئير شنيرسون فقد تصهينت سياسيًا.

(10) صقر أبو فخر، عائد من فلسطين (مقابلة مع هشام شرابي)، جريدة السفير، بيروت، 6/5/2001.

شاركت في تشييع أبو لغد. سبق أن التقيت هشام مرات عدة في واشنطن. كما أمضينا وقتًا طويلًا معًا في يافا وفلسطين عمومًا. وكتب هو عن هذه الرحلة وعن حواراتنا.

• **على ذكر الصحف، متى أسست موقع عرب 48؟**

كان الموقع قائمًا، لكنه كان محليًا ويدار فرديًا. أسسه شاب من متخرجي علوم الحاسوب في نحو عام 1995، ولم يكن سواه في الوسط العربي. ثم عرضه علينا بعد تأسيس التجمع الوطني الديمقراطي لنتبناه قبل أن يهاجر هو إلى النرويج في عام 1997 على ما أعتقد. وهذا ما كان، وأسسنا شركةً لإدارة الموقع. واشتهر حينذاك عربيًا، حيث لم يكن يوجد مصدر إلكتروني عربي له توجهات وطنية يتحدث عن السياسة الإسرائيلية عن عرب الداخل سواه. وواجهنا صعوباتٍ جمّة في تمويله، وفي تمويل صحيفة **فصل المقال**، بعد أن نضبت المساهمات والاشتراكات من الداخل. لكن موقع عرب 48 قائم ومهم وحيوي ويتطور حاليًا بقوة[11]، وأنا سعيد باستمراره. وأود أن أشيد هنا بدور الصديق أحمد أبو حسين في الحفاظ على الموقع، أقول هذا لذكراه لأنه توفي في هذه الأثناء.

• **نشرتم في صحيفة «فصل المقال» في أيار / مايو 1997 وثيقة عن بيوع الأرض في فلسطين، وفيها أسماء عدد كبير من زعماء العائلات الوطنية المعروفة ممن باعوا اليهود بعض أراضيهم. هل لديكم تفصيل في هذا الأمر؟**

لم أقم بنشرها، بل نشرها شاعر وصحافي هو الراحل محمد حمزة غنايم الذي كان يعمل في الصحيفة من دون التشاور معي. ولمته على ذلك لاحقًا. صحيح أني أسست الصحيفة لكنني لم أحررها. وتلك الوثيقة مصدرها تقرير للوكالة اليهودية، ولا أدري مقدار صحتها، ولا شك في أن الوكالة زوّرت بعض العقود أيضًا. وملاحظتي انصبت لا على نشرها فحسب، بل على صحة بعض ما ورد فيها، إضافة إلى اعتقادي أن نشرها مضر. فهذا النبش في الماضي لا يفيد سياسيًا، كما أنه يخرج المعلومات من سياقها التاريخي. وصدق تخوفي حين

(11) يرئس رامي منصور تحريره حاليًا.

حاولت بعض الصحف السعودية التغطية على العجز العربي بترداد الكلام على «أن الفلسطينيين باعوا أرضهم»، وهو ادعاء غير صحيح. كانت ظاهرة بيع الأرض موجودة، لكنها كانت هامشية جدًا. فالفلسطينيون لم يبيعوا أراضيهم. وكل ما امتلكته الوكالة اليهودية قبل عام 1948 هو نسبة ضئيلة جدًا من أرض فلسطين بلغت نحو 5.7 في المئة، معظمها أرض مشاع ملكّهم الإنكليز إياها، ولم يشتروها ولم يبعها لهم أحد. لقد سطت الحركة الصهيونية على فلسطين بالقوة المسلحة في عام 1948، وقامت إسرائيل كدولة بمصادرة الأرض الباقية.

بعض العائلات العربية الغنية في بيروت ودمشق وغيرها باعت أراضيَ في فلسطين قبل عام 1948 من دون أن تزورها، أو تعرف شيئًا عمن يحرثها، أو حتى أين تقع. واستغلت الحركة الصهيونية الخلافات على الأرض بين بعض العائلات الفلسطينية وضعف الشعور الوطني عند البعض، وتورطه في الديون وغيرها. لكن هذه حالات فردية قليلة. ففلسطين احتُلت احتلالًا بالحرب، واستُملكت أراضيها بالمصادرة، وهذا هو أساس القضية.

• متى اكتشفتم أن إميل حبيبي رافق شموئيل ميكونيس في عام 1948 إلى بعض دول أوروبا الشرقية لشراء سلاح للهاغاناه؟ وما هو الأثر السياسي المباشر الذي تركه هذا الاكتشاف فيكم؟ وإلى أي مدى كان إميل حبيبي متورطًا حقًا في هذه العملية؟ وهل هناك غيره من الشيوعيين أو خلافهم ممن سلكوا هذا المسلك؟

هو في أي حال أنكر ممارسته هذا الدور، وأنكر أنه رافق ميكونيس. إميل حبيبي أديب فلسطيني وعربي مهم، أما موقفه السياسي كشيوعي وكعضو كنيست في تلك الفترة فلم يُخفِه. فقد تعاون الشيوعيون في بداية قيام الدولة مع مؤسساتها، وهذا واضح منذ أن التحق أعضاء عصبة التحرر الوطني بالحزب الشيوعي الإسرائيلي، ودخلوا البرلمان في عام 1949، والتحق الأعضاء المقيمون في الضفة الغربية بالحزب الشيوعي الأردني. وقد عبّر، بوصفه روائيًا، عن تناقضات الحالة أصدق تعبير في رواية **المتشائل** وغيرها. وبقيت مختلفًا مع إميل حبيبي حتى بعد أن ترك الحزب الشيوعي في أجواء التغييرات في الاتحاد السوفياتي. فبعد أن ترك الحزب، كان مؤيدًا للمفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية وما يسمى عملية السلام

وأوسلو، حين كنت ناقدًا حادًا لها. وهذا لم يمنعنا من اللقاء والتحاور. وحين كان حزبيًا، تميّز من باقي القادة الحزبين في تلك المرحلة بالكاريزما والموهبة الأدبية والعفوية. ولهذا، كانت قيمته الحقيقية خارج السياق الحزبي.

ما نشر في الصحف لم يكن دائمًا مهمًا أو دقيقًا، ولكني أذكر أن الصديق محمود محارب مثلًا نشر معلومات موثقة عن علاقات الحزب الشيوعي الإسرائيلي بالحركة الصهيونية وبالهاغاناه وغيرها ضمن أطروحة دكتوراة. ومنذ ذلك الحين، صدر عدد من الدراسات في الموضوع، وكنت مطلعًا عليها، كما كنت أناقش هذه الموضوعات بحدة منذ الشباب. ما أعرفه هو تورط قادة يهود في الحزب الشيوعي افتخروا بخدماتهم للصهيونية وبدورهم في ما يسمونه حرب الاستقلال في عام 1948 ومشاركتهم في الحرب نفسها. ومنهم إلياهو جوجانسكي وشموئيل ميكونيس وموشيه سنيه وغيرهم. الأخير كان أصلًا رئيس غرفة عمليات الهاغاناه في حرب عام 1948 قبل أن يرى أن رهان إسرائيل يجب أن يكون على القوة الصاعدة بعد الحرب العالمية الثانية، أي على الاتحاد السوفياتي، فانضم إلى الحزب الشيوعي. ولا جديد في ذلك، وأعتقد أنه لم تكن ثمة علاقة للشيوعيين العرب بهذا النشاط. لكنهم برّروه لاحقًا، وقبلوا التعاون مع مؤسسات الدولة اليهودية بعد أن قامت، وقبل أن يجف الدم الذي سال في النكبة. وذهبوا بعيدًا في ذلك، واستمروا حتى بدأ الموقف السوفياتي من الناصرية والقومية العربية يتغير باتجاه التحالف. ناقشت الأمر بحدة منذ أن كنت طالبًا في الجامعة. كان السوفيات حتى ستينيات القرن الماضي يقوّمون إسرائيل بوصفها كيانًا تقدميًا عماليًا قياسًا على الأنظمة التابعة للإنكليز والفرنسيين في المنطقة العربية. الحقيقة أني لم أتفاجأ بالبحوث التي تنشر عن هذه المواقف، وكتبت عن الموضوع مرات عدة، وتؤكد الدراسات التاريخية والأرشيفات التي تكشف وثائقها في المرحلة الحالية صحة مشاعرنا حين كنا ننفر من مثل هذه الظواهر منذ أيام الشباب. وفي أي حال لا حاجة إلى أرشيفات الدول، ويكفي أن تعود إلى أعداد صحيفة الحزب الشيوعي العبرية **زو هديرخ** (هذه الطريق) وقبلها **كول هعام** (صوت الشعب)، وكانتا تجاهران بهذه المواقف.

حين كنت (وآخرون غيري) أناقش هذه المواقف وأتصدى لها بخطاب وطني فلسطيني يساري ديمقراطي، كان الرد الأكثر حدة مصدره إميل حبيبي، فهو لم يُعرف بديمقراطيته قبل انهيار الاتحاد السوفياتي، وكان صاحب مدرسة في التهجّم اللفظي على الخصوم الفكريين والسياسيين، ولم يكن هذا استثناء في ثقافة الأحزاب الشمولية وقد قلدها آخرون بنجاح أقل. وذهب هو نفسه ضحية لها بعدما غادر الحزب، إذ تعرض لهجوم شديد. وقد اعتذر إلي لاحقًا شخصيًا عن هذا الأمر بعد أن استنتج ما استنتجه مما يجري في الاتحاد السوفياتي في عقد الثمانينيات. كانت لديه الشجاعة والثقة بالنفس الكافيين للاعتذار. إنه في النهاية ابن هذا الشعب وجزء من تاريخه المركب. وقد عاش حياة شعبه في الداخل، بحلوها ومرّها.

• **تلخيص لافت، أهو تسامح مع هذا الجيل؟**

ليس لدي كلمة في وصف جيل النكبة الذي بقي في الداخل وتعايش مع واقع الدولة اليهودية، في ظل الهزيمة وفي عزلة عن العالم العربي، سوى أنه جيل مأساوي. بعض أبناء هذا الجيل اعتكف وانزوى محاولًا أن يكون صادقًا مع نفسه، وبعضهم تعاون مع مؤسسات الدولة الكولونيالية الوليدة، وبعضهم أدلج وضعه المأساوي هذا وبرّره سياسيًا؛ ولا شك في أن البعض وجد نفسه في تناقض شامل مع الواقع الجديد فغادر أو حاول الهرب إلى دولة عربية، أو ناضل بالإمكانات المتاحة في ظل الخوف والحكم العسكري. إنها درجات مختلفة من التكيف والبقاء، ودرجات مختلفة من الصدق مع الذات وخداعها. لا بطولة هنا، ولا خيانة. المشكلة أن المدافعين عن ذلك التاريخ غالبًا ما كانوا يتهمون الآخرين بالخيانة.

تطورت المواقف لاحقًا في اتجاه أكثر وضوحًا في الصراع مع إسرائيل، ولا سيما في السبعينيات. فتكلموا لغة أخرى، ولا سيما بعد حرب 1967. جيلي الذي ولد بعد النكبة، ونشأ سياسيًا في سبعينيات القرن الماضي، حاول بعد مرور نحو ثلاثة عقود على النكبة أن يكون صريحًا في مواجهة ذلك التاريخ ونقده، وأن يفتح هذا الورم لمعالجة الذاكرة الملتهبة والانتهاء منها. لم نقبل بكنس الوقائع

تحت الوعي، رفضنا الصمت عليها أو تجميلها. وهنا بعض أهمية جيلنا السياسي في حينه إذا شئت. نقد واقع الجيل السابق كان مؤلمًا تشوبه المرارة، واستفز ردات فعل غاضبة مثل التي تستثيرها خلافات الأقارب، والصراعات داخل الحي والقرية والعشيرة. كان نقدا للـ «أهل» في النهاية. لكن كان علينا أداء هذه المهمة. وقمنا بمهمة النقد هذه منذ سنوات عديدة؛ المهمة أنجزت ضمن عملية وضع مقاربات جديدة وفكر جديد، والتأسيس لهوية سكان البلاد الأصليين السياسية، وفي وصل ما انقطع من التاريخ الفلسطيني وفي تناقض مع الصهيونية. ونشأت أجيال جديدة تربت على هذا النهج الوطني الديمقراطي الجديد، كما أصبحت تنشر بحوثًا ودراسات عن الموضوع. ولم يعد الأمر محصورًا في حزب بعينه. وصار هذا الموضوع منتهيًا بالنسبة إلي، فليس هدفي التشفي بمن كنت أختلف معهم قبل ثلاثين أو أربعين عامًا. فلننظر إلى المستقبل، ثمة تحديات وجودية في فلسطين، والمشرق العربي بشكل عام.

عمومًا، أنت تثير مواضيع من الماضي، أصبحت خلفنا إلى حد بعيد.

- **هل يمكن أن نسأل عن سيرة ونلخص الوقائع من دون الماضي؟**

لا، هذا صحيح.

IV

اليسار وأطروحاته

• أودّ أن أتذكّر وإياك التحليل الطبقي لليسار بشكل عام، واليسار الفلسطيني بالدرجة الأولى. كانت عبارة الطبقة العاملة الفلسطينية تتردّد باستمرار في أدبيات اليسار الفلسطيني. هل هناك فعلًا طبقة عاملة فلسطينية؟ وكنّا نقترح عبارة اليد العاملة، ونقول إن اليد العاملة الفلسطينية هي جزء من الاقتصاد اللبناني مثلًا، ومن القوة العاملة في لبنان، والأمر نفسه ينطبق على سورية والأردن وغيرهما. لكن التحليل اليساري القديم لم يكن يرى إلّا المسألة الطبقية. واليوم 60 في المئة من اليد العاملة في لبنان غير لبنانية، وفي الخليج تصبح كلها تقريبًا غير محلية، أي إنها يد عاملة مهاجرة لا تعرف لغة البلد الذي تعمل فيه. فكيف يتبلور النضال الطبقي والمطالب الاجتماعية في هذه الحال، فضلًا عن عدم وجود النقابات والأحزاب الاجتماعية؟

انتهت بالفعل أفكار اليسار القديم أو التاريخي المتحدر من ماركس حتى في الغرب، موطنها الأصلي؛ أي إن الطبقة العاملة، كما تصورها ماركس، فئة واسعة من السكان الذين تتزايد أعدادهم باستمرار مع نمو المجتمع الصناعي أو المجتمع الرأسمالي، ويصبحون هم الأغلبية ليشكلوا حفّاري قبر المجتمع الرأسمالي، في حين يتقلص بالتوازي عدد مالكي وسائل الإنتاج الرأسماليين. هذه الأفكار باتت متقادمة. وتخيل ماركس أن الديمقراطية الحقيقية تعني، في هذه الحال، سيطرة الأغلبية على وسائل الإنتاج، أي الأغلبية المنظمة التي ليس لديها ما تخسره إلا عملها واغترابها عما تنتجه، وهي طبقة البروليتاريا. لنتذكر دائمًا مركزية موضوعة الاغتراب عند ماركس الشاب وما بعده في إطار قلبه الهيغلية وإيقافها على قدميها. وقد اعتبر ماركس ذلك عمليةً ديمقراطيةً تاريخية، لكن بالمعنى التاريخاني للكلمة، أي الذي ينظر إلى أن التاريخ محكوم بقوانين موضوعية تسير به، بفضل الطبقة العاملة، إلى غاية عليا هي الشيوعية، لأن من سوف يمسك بالحكم هو الأغلبية الساحقة من السكان، والهدف إلغاء الدولة الطبقية وانتصار الشيوعية. هذا كله

انتهى، وما عادت البروليتاريا الصناعية أغلبية حتى في الدول الصناعية الغربية، وتبدلت بنيتها تمامًا بحكم التغيرات البنيوية للصناعة نفسها. وترتب ذلك على تطوّر قوى الإنتاج وأشكال تنظيم العملية الإنتاجية وإدارتها، فأصبحت الطبقة العاملة، بحسب فهم ماركس للطبقة العاملة، أقليةً، وأصبحت القوى التقنية والمهنية أكثر اتساعًا مع تطور قطاع الخدمات. وأريد أن أصف هذا القطاع باسمه الحقيقي وهو قطاع الخدمات الإنتاجية تمييزًا له من الاستخدام العربي الرث الشائع الذي لا يعي علاقة مفهوم قطاع الخدمات بمفهوم الإنتاج. ثم توسعت الطبقة الوسطى، وصارت هي أغلبية السكان، وتغيرت طبيعة الطبقة العاملة نفسها. لقد تغير الشرط التاريخي الذي حكم كتابة ماركس لكتابه المهم «**رأس المال**».

بدأت التحديات الحقيقية لهذه النظرية منذ بدايات القرن العشرين، ومع توسع الطبقات الاجتماعية الوسطى جراء تطور أنظمة تسيير العمل وفصل الملكية عن الإدارة. وهذا شيء يجب أن نلحظه بوضوح كي ندرك حلقات تطور المفهوم، ومن ثم إدراك تطور المفهوم نفسه. فمع بدايات القرن العشرين صار من غير الممكن الفصل بين رأس المال والإمبريالية. وكان لذلك شرط تاريخي محدد وقابل للقياس بمؤشرات علمية، وذلك الشرط يبرره ويعطيه شرعية معرفية ونظرية، وبالتالي تغييرية. وأتجاوز هنا المفهوم الشعبوي الذي شاع للإمبريالية في الأدبيات النقابية وأدبيات الأحزاب اليسارية والشيوعية العربية المسفْيَتة والجديدة على حد سواء لوضعها في إطار نظام الأفكار كمفهوم له محددات علمية، ما يعطي شرعية معرفية لاستمرار تشغيل هذا المفهوم. نوقشت هذه الموضوعات حينذاك، وحاول بعض الماركسيين معالجتها من خلال إعادة تعريف مفهوم الطبقة العاملة وتوسيع مدلولاتها، إلا أن هذه المحاولات كانت في جوهرها محاولة إنقاذ النظرية بدلًا من فهم الواقع الجديد، كما أنها كانت عبارة عن قراءة التغييرات الاقتصادية والاجتماعية من منظور أيديولوجي من أجل تفصيله ليكون في حدود القالب الذي طرحه تحليل ماركس وتوقعاته. وهذه القراءة كانت من قبيل الكلام على أن هذا هو ما توقعه ماركس، لا من قبيل طرح أسئلة جديدة تتجاوزه. فبقي الأمر عند حدود الشرح والتأويل في ما خلا محاولات تحدّت ذلك في إطار الأدب الماركسي. وقد مثّل لينين تطويرًا داخليًا

كبيرًا، ولا سيما في إدماج مسألة الإمبريالية والشعوب، لكنه شكل كابحًا معرفيًا مخيفًا. وأضيف أنه شكل كابحًا مضرًا في مجال النقد المعرفي. فكيف يمكن أن نقرأ اليوم كتابه **الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي**، وكتابه الدوغمائي الذي كاد يقضي على الفلسفة في الاتحاد السوفياتي، أقصد **المادية والمذهب النقدي التجريبي**؟

هذا أنموذج يكاد يكون تصويريًا لكيفية تحول النظرية إلى أيديولوجيا اعتقادية تسبغ على نفسها التمام والكمال والقدرة على تفسير كل شيء وتغييره، من الطبيعة إلى علم الجمال والاخلاق والاقتصاد والمجتمع. كما ثبت أن الدولة ليست مجرد أداة استغلال طبقي، ولا تقتصر على كونها أداة قمع. ومع أن هاتين الوظيفتين أساسيتين، أي أن الدولة أداة قمع حقًا (لكنها تسعى إلى احتكار العنف بالمعنى الإيجابي أيضًا)، لكنها، إضافة إلى ذلك، لا يمكن أن تجري عملية تحوُّل الجماعات والأفراد إلى مجتمع مدني من دون الدولة التي تمثل العام في مقابل الخاص. وثمّة حاجة في النهاية إلى تنظيم المجتمع والمجال العام. الدولة هي أولى مراحل تشكل المجتمع المدني كما سبق أن بينت في كتابي **المجتمع المدني: دراسة نقدية**.

• **في هذا السياق، حتى الصناعات التي تُنتج البروليتاريا راحت تنتقل إلى أطراف العالم.**

هذا تطور لاحق. نعم، بحثًا عن أيدٍ عاملة رخيصة وللهرب من قيود الضرائب وإنجازات النقابات في الدول المتطورة، انتقلت صناعات كثيرة إلى دول شرق آسيا مثل فيتنام وسنغافورة وماليزيا وكوريا الجنوبية، وقبلها المكسيك والهند والصين، وما زالت هذه العملية مستمرة. وأمامها جدلية مهمة متعلقة بالتفاعل مع تطور العمال وحاجاتهم ومطالبهم في هذه الدول أيضًا. وقبل ذلك جرت محاولات تصنيع حقيقي في بعض دول العالم الثالث. حدث ذلك بشكل أساسي في العقود الأولى من القرن العشرين، خصوصًا بعد قيام الدول الوطنية المستقلة التي اعتمدت منهج إحلال الواردات للاستغناء عن الاستيراد. نعم نشأت حتى في مرحلة التنظيمات العثمانية نويات لصناعات إحلالية، وتعززت في بعض الدول

بعد سقوط الدولة العثمانية. هل يمكن أن ننسى هنا دعوة لطفي الحفار في سورية بعد انقلاب 1908 إلى تأسيس الشركات المساهمة؟ كانت فكرته هي السير نحو التصنيع المحلي من خلال شركات تعتمد على المدخرات المحلية. لقد شجّعت جماعة الاتحاد والترقي في الحرب العالمية الأولى هذا الاتجاه لأسباب عملية في مرحلة الحصار. كما أن الصناعة السورية مثلًا نمت في هذا الإطار. لكن التطور الحقيقي لإحلال الواردات لن يتحقق إلا مع النظم التي انبثقت من الانقلابات، وأعني هنا تحديدًا مصر وسورية والعراق من خلال إنشاء القطاع العام وتوسيعه. وكان التبرير الأيديولوجي هو الانفكاك عن التبعية وتحقيق الاستقلالية الاقتصادية. غير أن ما حدث هو زيادة التبعية، فقامت الصناعات الإحلالية في قسم عظيم منها على السلع الوسيطة أو نصف المصنعة المستوردة. وأنشأ ذلك طبقة عاملة محلية نتيجة التوسع في عملية التنمية الصناعية، وزاد عدد العمال المرتبطين بالصناعة، وزادت الديون وحصل عسر مالي.

أما الطبقة العاملة، بمعناها الماركسي، فهي موجودة اليوم في الدول الاشتراكية السابقة وفي الصين، وهي طبقة عاملة حقيقية؛ فقد نمت في ظل التصنيع ورأسمالية الدولة. والدول الاشتراكية السابقة هي حاليًا دول رأسمالية لم تنتقل بعد إلى الرأسمالية المتطورة التي يتراجع فيها وزن الطبقة العاملة الصناعية التقليدية. ونحن اليوم نشهد نشوء رأسمالية جديدة. الرأسمالية المتوحشة موجودة في شرق أوروبا والصين وكوريا الشمالية، وكذلك في روسيا حيث نشأت طبقة عاملة حقيقية. ففي هذه البلدان ما زال ممكنًا الكلام على طبقة عمالية تحمل عددًا من سمات جيوش العمال التي تحدّث عنها كارل ماركس. وفوق ذلك، فإن خطاب السياسة الخارجية في روسيا استعماري إلى حد بعيد، ومتأثر برؤية «أوراسية» يمينية، أو شديدة المحافظة، ترى في نظم مثل نظام الولي الفقيه أنموذجًا للدول التي تقطع مع الليبرالية والماركسية والقومية العنصرية بحسب منظورها في إطار ما تزعمه من القطيعة مع أيديولوجيات الغرب الرأسمالي. إن روسيا اليوم تستخدم شعارات استعمارية قديمة مثل حماية الأقليات وغير ذلك، وهم الآن مقبلون على نمطٍ من الرأسمالية المتوحشة. والحديث يطول عن الصين، ولا سيما سياستها الخارجية في أفريقيا، خصوصًا سعيها المحموم إلى النفط.

• **هل هذه عودة إلى الرأسمالية القديمة في أحوال جديدة؟**

ليست عودة، بل إن الروس مقبلون عليها في أوضاع مختلفة. والرأسمالية بشكلها القديم تجاوزته أوروبا والولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية مع تطور التقانة الحديثة، ومع تبني الرأسمالية جزءًا كبيرًا جدًا من أفكار الحركة النقابية لامتصاص الفجوات الطبقية في الثروة وتهدئة الصراعات الطبقية. لقد تغير النظام الرأسمالي اقتصاديًا من ناحية تطور قوى الإنتاج، وتغيرت بنيته الطبقية تبعًا لتغير بنية الطبقة العاملة نفسها وطبيعة رأس المال ودور فئة المديرين، وتنظيم العلاقة بين الإدارة والملكية، كما تكيّف النظام مع المتغيرات، بما فيها مطالب نقابية وجيلية وغيرها، أدت كلها إلى تغير الأيديولوجيا والثقافة أيضًا جراء استفادة الرأسمالية من دروس تجربة التعميم النيو - ليبرالي في العالم في الثمانينيات والتسعينيات بموجب معايير ما سمّي «وفاق واشنطن». وقد طُرح «وفاق واشنطن الموسع» كي يستوعب تقليص مستويات الفقر المادي والبشري ومحو الأمية وتحسين الصحة والتنمية المستدامة، ويتضمن خطاب التنمية البشرية وبناء القدرات والتمكين وتنمية المجتمعات المحلية... إلخ. وحتى الخصخصة بالمعنى البسيط المباشر، أي تحويل القطاع العام إلى قطاع خاص خضعت لشروط صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. وطُرحت في هذا السياق أنماط فصل الإدارة عن الملكية المتعددة الأشكال، وهذا يعني أن الرأسمالية ما زالت تثبت حيويتها في إعادة إنتاج نفسها في شروط جديدة.

أما في بلداننا، فالموضوع مبتور منذ الأساس، حيث لا توجد مجتمعاتٌ صناعية، والطبقة العاملة أقلية. وكان التناقض مع الاستعمار، فضلًا عن التناقض مع الرأسمالية المركزية، أكثر أهميةً للحركات الوطنية الاستقلالية من التناقضات الداخلية. ثم واجهت هذه البلدان موجات الهجرة من الريف إلى المدينة، ولم تستوعبها الصناعة كي تحوِّل الفلاحين إلى طبقةٍ عاملة، فأصبحوا عمالًا مياومين من مختلف الأنواع بما في ذلك ما يطلق عليه اسم البروليتاريا الرثة، وكذلك العاملون في اقتصاد الظل الذي يشكل نسبة كبيرة من دخل تلك البلدان أو ناتجها، وبعض هؤلاء سقط في مهاوي البطالة والفقر، أو التهميش الاجتماعي

والاقتصادي، بينما نجح قسم منهم عبر التعليم في الوصول إلى الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى، أو استوعبهم الجيش وأجهزة الأمن.

في حالة فلسطين، الموضوع كله مختلف، لعدم وجود وحدة إنتاج فلسطينية تقسم الشعب إلى طبقات فلسطينية. وفي هذه الحال لم توجد طبقة رأسمالية فلسطينية، بل رأسماليون فلسطينيون، مثلما لا توجد طبقة عاملة، بل عمال فلسطينيون. من المهم فهم هذا الموضوع. فهناك فارق جوهري بين رأسماليين وطبقة رأسمالية، وثمة فارق أكيد بين عمال وطبقة عاملة. إن تحول فئة اجتماعية إلى طبقة يتطلب وجود شروط موضوعية مرتبطة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي لمجتمع ما في مرحلة تاريخية محددة. والمقصود هو عملية إنتاج مشتركة وعلاقات أفقية تجمع العمال من جهة في مواجهة الرأسماليين من جهة أخرى، بحيث نصل إلى وعي الانتماء الى طبقة عاملة تتجاوز مكان العمل، وكذلك الى جهد يهدف إلى تنظيمها على هذا الأساس. هل يتوافر هذا الأمر في التجمعات السكانية الفلسطينية في الشتات؟ بالطبع لا.

من المهم التأكيد على أن النضال الفلسطيني، حتى الاقتصادي والاجتماعي منه، وُلد ممزوجًا بنضال وطني. وفي الحديث عن طبقةٍ عاملةٍ فلسطينية، أو برجوازية فلسطينية، ربما تتشكل ملامح ذلك في الضفة الغربية بمعنى ما. أما مقولة الطبقة العاملة بالمعنى الماركسي التقليدي ذات الدور التاريخي باعتبارها حاملة الثورة الاجتماعية، ولها المصلحة في الثورة الاجتماعية وإنهاء نظام الطبقات، والقادرة على حمل هذه المهمة باعتبارها أكثر الطبقات تنظيمًا وأكثرها عددًا، فهذه المقولات كلها انتهت أصلًا في مواقع نشوئها التاريخية في أوروبا وغيرها.

• في كتابك «من يهودية الدولة إلى شارون» قدَّمت فهمًا مهمًا جدًا للديمقراطية الإسرائيلية؛ وهو مختلف عمّا اعتدناه في الكتب التي تحدثت عن إسرائيل وعن ديمقراطيتها. في رأيكم هل ما زال هذا التحليل مدخلًا لفهم إسرائيل وديمقراطيتها؟ هل أضافت تجربتك الفكرية، في مابعد، أي جديد على ذلك الفهم، ولا سيما بعد أن تحوّلت عبارة «الدولة لجميع مواطنيها» إلى شعار نضالي؟

ألّفت كتابي هذا حين كنت نائبًا، وهو ليس محاولةً لطرح شعار «دولة

المواطنين»، فهذا الشعار لم يطرح فيه إطلاقًا. الكتاب أكاديمي متداخل التخصصات سوسيولوجيًا واقتصاديًا، واقتصاد سياسي، وعلوم سياسية، وتحليل الخطاب. وحاولت، بهذه الأدوات كلها، فهم المجتمع الإسرائيلي. وكانت غايتي أن يكون كتابًا للطالب الجامعي. وبالمناسبة، يسرّني أن الكتاب يُستخدم في عدد من الجامعات كمصدر نظري عن المجتمع والدولة في إسرائيل. وحاولت في هذا الكتاب أن أحلّل المجتمع الإسرائيلي، لا من منظور الصراع العربي - الإسرائيلي فحسب، إنما من منظور صيرورته وبنيته كما هو على أرض الواقع، بتناقضاته الداخلية. لكن، لم أصرف وقتًا طويلًا في المسألة السياسية في المناطق المحتلة، فهذا الموضوع كُتب عنه الكثير، بما في ذلك كتابي **الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي**. كان همّي في كتاب **من يهودية الدولة حتى شارون**[1] فهم المجتمع والدولة وإظهار تناقضات المجتمع الإسرائيلي، وكشف مسألة الديمقراطية الإسرائيلية برمتها، لا بالتفسير المألوف عن أن الديمقراطية الإسرائيلية ليست ديمقراطيةً لأن إسرائيل دولة احتلال، بل من خلال كشف العلاقة بين الدين والدولة، ودور الجيش والأيديولوجيا في تكوينها. وكتبت إن دولًا عدة كانت محتلة، وحافظت على ديمقراطيةٍ ما في حدودها، لكن إسرائيل ليست دولة ديمقراطية، حتى في نطاق فلسطين 1948. ثم عرضت القضايا التالية: علاقة الدين بالدولة؛ فإسرائيل ليست دولةً علمانية في الجوهر، لأنها لا تفصل الأمة عن الدين، ولذلك لا تنجح في فصل الدين عن الدولة. وهذا جانب مهم للغاية يتجاوز النقاشات القائمة في الغرب والشرق في شأن فصل الدين عن الدولة. ففي حالة إسرائيل لا يوجد فصل بين الدين والقومية والأمة، بل يوجد تطابق بينها جميعًا. وحاولت أن أشرح ديناميكية هذه العناصر، ومعنى العلمانية في إسرائيل، وأثر الدين في السياسة. ثم عرضت مسألة المواطنة، ولماذا المواطنة الإسرائيلية في جذورها

(1) عزمي بشارة، **من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية**، القاهرة: دار الشروق، 2004. يقول عزمي بشارة في هذا الكتاب إن الصهيونية نفي للعلمانية لأن العلمانية تقود الأفراد اليهود إلى الاندماج. وهي نفي للتدين أيضًا، لأن التدين يعوق تحويل اليهود إلى قومية. وعندما تنفي الصهيونية العلمانية تصبح دينًا أو طائفة. وعندما تنفي الدين تصبح علمانية. إنها إذًا دين علماني أو علمانية دينية.

أيديولوجية. وكذلك الدولة التي هي ليست دولة المواطنين، وهي تعتبر نفسها دولة كثيرين ممن ليسوا مواطنين، أقصد دولة اليهود. ثم طرحت تاريخ الفكرة الصهيونية وصراعاتها الداخلية مع الدين من جهة، ومع القومية العربية والسكان الأصليين الفلسطينيين من جهة أخرى. ثم بحثت لماذا كان حتميًا أن ينشأ اليمين الإسرائيلي، وما هو اليسار الصهيوني باعتباره الأداة الاستيطانية الأكثر فاعليةً في الاستيلاء على أراضي العرب، وكسرهم عسكريًا. الصهيونية العمالية كلها كانت الأكثر فاعلية في كسر العرب عسكريًا، لأنها استندت إلى تنظيماتٍ عمالية نقابية، وإلى حركاتٍ اشتراكية، وكانت فاعلةً في القتال وفي الاستيطان الزراعي وفي الاقتصاد الزراعي معًا. وبعد ذلك، تصديت لنشوء الاقتصاد الجديد بعد اتفاقية السلام مع مصر، والليبرالية الجديدة الإسرائيلية مع اللبرلة الاقتصادية ذات المرجع النيو - ليبرالي الناجمة عن ارتفاع معدل النمو واستحداث المشروعات والأعمال وارتفاع متوسط مستوى المعيشة، وتطور طبقة وسطى لديها مصلحة في حياة أكثر انفتاحًا، وأكثر تلبرلًا، وكيف أفاد العرب في الداخل من ذلك، مع أن النيو - ليبرالية ليست معدّةً لهم تحديدًا، بل نجمت عن انتشار الاستهلاك ومغادرة مجتمع التقشّف الاستيطاني شبه الاشتراكي إلى الرأسمالية. وهذا يأتي بحقوقٍ سياسيةٍ ليبراليةٍ جديدةٍ أفاد منها العرب في المحصلة. وحاولت أن أربط هذا كله بنشوء ظاهرة أريئيل شارون، لأن الناس يعتقدون أنه نتاج الليكود. لقد عرضت لأنموذج شارون نفسه كسياسي وعسكري ولد وترعرع في فضاء حركة العمل الصهيونية، وانضم إلى الليكود لاحقًا. وبينت أن القاعدة الاجتماعية التي أنبتت شارون هي نفسها قاعدة حركة العمل الصهيونية التي تولّت قيادة الاستيطان الزراعي ذي الطابع العسكرتاري. ليست الظاهرة الشارونية ظاهرة دينية، بل «علمانية» عسكرتارية زراعية. وسمّيت الكتاب **من يهودية الدولة إلى شارون**، وهو يتضمن عددًا من الدراسات عن معنى الدولة اليهودية.

اشتمل الكتاب أيضًا على نقاشات مع ليبراليين صهيونيين ناظرني بعضهم في عدد من المحاضرات أمام الجمهور في شأن الليبرالية والديمقراطية والعرب وغير ذلك. وكانوا يرون أن أفكاري في شأن دولة المواطنين تشكل خطرًا كبيرًا على الدولة اليهودية، وشنوا حملاتٍ عليّ آنذاك وعلى فكرة «دولة المواطنين».

وكنت أخشى أن يتأثر بعض العرب بأفكار هؤلاء الليبراليين الصهيونيين، ولا سيما أنهم يؤيدون فكرة الدولة الفلسطينية في الضفة والقطاع، مع أنهم يحملون أفكارًا عنصرية ضد العرب. ودافعهم إلى تأييد فكرة الدولة الفلسطينية هو الانفصال عن العرب، والحفاظ على يهودية دولة إسرائيل. ولذلك كان جزء من الكتاب حججًا في مناقشة هؤلاء، والكلمة الأدق هي فضح أفكار هؤلاء. وأعتبر هذا الكتاب من كتبي المهمة، لأني استخدمت فيه أدواتٍ نظريةً جديدة في معالجة موضوع عيني، هو المجتمع والدولة في إسرائيل.

• المعروف أن انفصال العرب عن اليهود هو مشروع حزب العمل في الأساس، لكن اليمين عاود اعتماده.

طبعًا. هو مشروع التسوية الإقليمية الذي ينصّ على إعادة المناطق كثيفة السكان إلى الأردن، وهذا هو أصلًا الخيار الأردني بعد حرب عام 1967 في سياسة حزب العمل، أو برنامج آلون كما كان يسمى، وإبقاء المناطق الاستراتيجية والقدس في أيدي إسرائيل. وهذا ما كان مطروحًا في فقرة الحكم الذاتي في المفاوضات المصرية - الإسرائيلية في عامي 1978 و1979. إنه مشروع التسوية نفسه الذي لم يتغير من حيث الجوهر. أحيانًا يقدمون العرض إلى الأردن أو إلى السادات أو إلى منظمة التحرير، لكن يبقى العرض واحدًا من دون تغيير: ضم المناطق «الحيوية لإسرائيل» (القدس والكتل الاستيطانية والأغوار وغيرها)، والتخلص من المناطق كثيفة السكان. وسبق أن لخّصتُ هذا المنطق بعبارة «التخلص من أكبر عدد ممكن من السكان العرب على أصغر مساحة ممكنة من الأرض». وقد بيّنت الخلاف بين توجهات آلون ودايان (الذي التقى مع الليكود وأصبح وزير خارجية مناحيم بيغن) في شأن التخلص من المناطق المكتظة بالسكان بإعادتها إلى الأردن (آلون) أو إقامة نظام حكم ذاتي بقيادات فلسطينية محلية (دايان).

• هناك مصطلحات كثيرة ظهرت في سياق البحث عن حلولٍ لقضية فلسطين. دولة لجميع مواطنيها، والدولة الواحدة، ودولة ثنائية القومية، وكلها مصطلحات لاقت جدلًا كبيرًا. السؤال الآن هو: ما الفارق بين الدولة لجميع مواطنيها وفكرة الدولة الديمقراطية التي طرحتها حركة فتح في عام 1968؟ وهل إن «دولةً لجميع مواطنيها» محصورة بعرب 1948 وحدهم؟

نعم، هي محصورة بعرب 1948 كونها برنامجًا طرحه تيار سياسي في الداخل. لكن، لو نظّرنا للدولة الديمقراطية العَلمانية، لكانت أولًا، وقبل أي شيء، دولة لجميع مواطنيها. لكن فكرة الدولة الديمقراطية العلمانية التي طرحتها حركة فتح لم يرافقها إرساء أسس نظرية فكرية لها. فهي لم تكن برنامجًا سياسيًا حقيقيًا مثابرًا جرى التفكير بمقوماته. كانت طرحًا يجيب عن سؤال المتضامنين مع القضية الفلسطينية في الغرب: ماذا بعد تحرير فلسطين؟ لم تنظر دول العالم إلى فكرة الدولة الديمقراطية جديًا، ولا حتى الدول العربية. وهي في أي حال لم تنطلق من فكرة المواطنة المتساوية للجميع. وواضح أنها كانت غطاءً شرعيًا لفكرة تحرير فلسطين. هي غطاء شرعي، وأداة لاكتساب شرعيةٍ لفكرة تحرير فلسطين. وكان السؤال آنذاك: ماذا نفعل باليهود بعد التحرير؟ والجواب غير واضح (بل سلبي) بحسب الميثاق الوطني الفلسطيني. وقد طُرحت فكرة الدولة الديمقراطية العلمانية لدى «فتح» للإجابة عن مثل ذاك التساؤل في شأن مصير اليهود.

• طرحها نبيل شعث باسم مستعار هو الدكتور محمد رشيد. وطرحت رسميًا في حركة فتح آنذاك.

البداية، بحسب علمي، بدأت لدى اليسار الفرنسي الذي كان يسأل كوادر «فتح» عن مصير اليهود في فلسطين. فاجتهد هؤلاء، وأجابوا أن فلسطين بعد التحرير ستكون دولةً ديمقراطيةً من طراز الدولة اللبنانية التي يتعايش فيها المسلمون واليهود والمسيحيون. هكذا كانت الإجابة باختصار، وليس أبعد من ذلك.

إذًا، كما قلت، لم يرافق التنظير هذه الفكرة إطلاقًا. كانت غطاءً شرعيًا لمخاطبة بعض اليسار الراديكالي في الغرب، أكثر من كونها فكرةً للممارسة العملية. كانت «فتح» حركة تحرر وطني، تعتمد الكفاح المسلح من خارج فلسطين للوصول إلى هدفها. أما نحن فطرحنا فكرة الدولة الديمقراطية في نطاق أراضي 1948، أي في إطار مواطنة قائمة أصلًا. ولم نطرح هذه الفكرة كما لو أن عرب الداخل سوف يحكمون دولة إسرائيل، أو يحررون فلسطين ثم يطبقون المساواة للجميع. الحديث كان عن مواطنين غير متساوي الحقوق، والدولة تعاملهم في

قضايا معينة مثل قضية الأرض، كأعداء. وفي إحدى الخُطب، تحدثت عن هذه الفكرة، وذكرت إن مقولة التمييز ضد العرب لا تكفي. ففي قضايا الأرض والأمن تُعاملُنا إسرائيل كأعداء.

المسألة إذًا ليست مسألة تمييز فحسب، بل أبعد من ذلك بكثير. الفلسطينيون العرب في الداخل يصبحون أعداء حين يتعلق الأمر بملكية الأرض والاستيطان الصهيوني. وهذا ليس مجرد تمييز سلبي. كنت أحاول دائمًا التدقيق في المصطلحات. وطرحنا مطلبنا في المساواة بما يجعله منسجمًا مع تطلعاتنا الوطنية، ومتناقضًا مع الصهيونية. لذلك وجد الصهيونيون هذا المطلب أكثر خطرًا من أي طرح آخر كالمساواة مثلًا. أما خارج أراضي 1948 فجرى تبني فكرة حل الدولتين وطريق المفاوضات السلمية. فحين طرحنا هذا التحليل الراديكالي والبرنامج الذي رافقه كانت منظمة التحرير تعتمد منطق أوسلو، وتفاوض على أساس حل الدولتين.

- **سؤال قد يبدو بسيطًا، لكنه يخطر في بال كثيرين: هل هزيمة إسرائيل ممكنة؟**

من الممكن تحقيق إنجازات عسكرية هنا وهناك، تقوم على الرهان على القدرة التنظيمية والمثابرة ووضوح الهدف ومحدودية قدرة إسرائيل على تحمل الخسائر. كما تساهم القوة العسكرية على الأقل في حدها الردعي في منع إسرائيل من تحقيق هيمنة مطلقة وفعل ما تريد. أما إذا كنت تقصد الهزيمة العسكرية الساحقة، بمعنى إنهاء وجود إسرائيل عبر معركة عسكرية أو حرب، فأعتقد أن الأوان فات على ذلك في المرحلة التاريخية التي نعيشها على الأقل. والسبب هو وضع الأنظمة العربية وما أصبحت عليه حال الدول العربية التي أصبح وجودها هو المهدد، ووضع إسرائيل من جهة أخرى التي استغلت الوقت لبناء قدرتها الاقتصادية والعسكرية، ولا سيما التسلح النووي.

إذا كنت تسأل عن الانتصار على إسرائيل انطلاقًا من مقاربات أخرى لمسألة الصراع مع إسرائيل وما يترتب عليها من معانٍ أخرى للانتصار، فالوقت لم يفت عليه بالطبع. لكن هذه مسألة تحتاج إلى استراتيجيات مختلفة. وتتطلب الاستراتيجيات وجود رغبة حقيقية في الانتصار على إسرائيل، وتحجيم دورها

في المنطقة، وحل القضية الفلسطينية حلًا عادلًا، وإلغاء طابع إسرائيل الصهيوني مثلًا. يمكنني طرح أفكار كثيرة في هذا الخصوص، لكن شرط تنفيذها هو وجود مشروع حضاري سياسي عربي تتغير من خلاله طبيعة الأنظمة العربية والقدرات العربية الاقتصادية والثقافية أيضًا، أو ما يمكن تسميته عناصر القوة العربية. فكرة وجود دول عربية ديمقراطية متطورة وحدها كافية كي تُهزم إسرائيل على المستوى العالمي، وتُفقدها تميّزها المزعوم في المنطقة، لأن الديمقراطية تعني تملك الشعب الحر ذاته من أجل أن يكون لذاته، وكي يسيطر على مصيره، فضلًا عن الطاقات الإنسانية العربية التي تفجرها حالة من هذا النوع. هذا مثال واحد. ويمكنني أن أطيل في الحديث عن أمثلة أخرى. المهم أن الأمر يتطلب استراتيجيا جديدة، والانتصار على التردد، والتغلب على الخوف من طرح الأفكار الجديدة.

V

النهضة والعلمانية والليبرالية
والبعث والناصرية

• «طروحات عن النهضة المعاقة» كتاب يختلف عن أعمالكم الفكرية الأخرى، فلا يمكن تصنيفه في سياق كتبكم النظرية مثل «المجتمع المدني» و«العلمانية والمسألة العربية»، ولا هو متخصص في الصراع العربي - الإسرائيلي مثل كتاب «من يهودية الدولة حتى شارون» أو «العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل»، كما يختلف عن تأريخك وتحليلك الثورات العربية؛ فأين تضع كتابكم «طروحات عن النهضة المعاقة» بين باقي أعمالكم الفكرية؟

إنه كتاب يتبع أسلوب المقالة (Essay). وهو أسلوب شاع كثيرًا في كتابات مثقفي النهضة، لكننا نفتقده في الأكاديميا العربية المعاصرة. وتقتصر الكتابة بطريقة المقالة المطوّلة على السياسة والنقد الأدبي. هذا الأسلوب يتيح الكتابة بعمق وعقلانية، لكن بشكل حر. والامتحان فيه هو الإتيان بأفكار جديدة وليس عدد المصادر التي يستخدمها الكاتب. لكن يجب أن يكون واضحًا من ثنايا النص أن الكاتب متمكن من الموضوع الذي يكتب عنه، ومطلع على ما كتب في الموضوع.

الكتاب حميم، وفيه استنتاجات من تجارب شخصية ناجمة عن احتكاك حياتي اليومية بحياة الناس الاجتماعية في المجتمع العربي، وما يصادفه مثقفٌ تقدميٌّ منتمٍ إلى مجتمعه من مظاهر التخلف. ولا يحاول هذا الشخص أن يمثل دور المغترِب عن شعبه، أو أن يتعالى عليه، أو يهاجم شعبه بالعبرية أو الإنكليزية، كما يفعل مثقفو اليوم كي ينالوا إعجاب الغرب، بل يواجه شعبه بلغته، ولا يكتب عنه نقدًا بالفرنسية أو الإنكليزية من النوع الذي يسهل ترويجه في الغرب، ويؤكد الآراء المنتشرة لينال التصفيق أو الجوائز. وفوق ذلك، لديه الجرأة كي يكتب عن المظاهر الاجتماعية والثقافية التي يعتقد أنها تعوق أي نهضةٍ وأي جهدٍ نهضوي. الشعوب تنهض بلغتها، والنقد يكون بلغتها. هنا يكون الاغتراب الحقيقي من

خلال الانتماء. ويكون شطب الغربة أو المنفى من خلال الممارسة النظرية أو العملية، أي من خلال العمل من أجل التغيير.

من الأمور التي كانت تزعجني، في حينه، أولئك الذين تخرجوا في الجامعة باختصاص في العلوم الاجتماعية أو الإنسانية ووضعوا حرف (د.) في بداية الاسم، وكأنه لقب مثل باشا وبك. وكنت استخدم فعل «تدنقط» أي أصبح دال نقطة. ما أزعجني في بعضهم غياب أي إنتاج علمي فكري حقيقي، والاختباء وراء شاهدَيْ زور: اللقب وعدم التدخل في السياسة، وكأن الترفع عن الموقف علامةً على أن الشخص متعلم. كنت أنتج فكريًا وعلميًا، وأتدخل في السياسة، وأنفي غربتي في واقع مجتمعنا من خلال الممارسة العملية، ومن خلال الإنتاج النظري النقدي. ولذلك خصصت فصولًا في هذا الكتاب للتأكيد أن المثقف الذي لديه إنتاج حقيقي لا يضيره أن يعبر عن موقف، ومن ليس لديه إنتاج فكري لا يفيده عدم التعبير عن موقف، فهو يبقى مجرد صاحب لقب، على غرار «دكتور» أو «أفندي». منذ تلك الفترة، وها أنا أنتج فكريًا وفي العلوم الاجتماعية، وأواصل تورطي في قضايا المجتمع والناس. فإذا لم نعمل نحن من أجل الناس، فمن سيعمل؟ ولا يهمني أن بعض المثقفين شحيحو الإنتاج وغير قادرين على الإتيان بفكرة أصيلة واحدة، بل يسلّطون الانتباه على نشاطي السياسي من أجل تجاهل إنتاجي الفكري. كما أن بعض السياسيين ينظر إليّ كمثقف كي يقلل من أهمية ما أقوم به سياسيًا. لم تهمني هذه «التخصصات»، وأكاد أرثي لأصحابها، وأواصل إنتاجي الفكري والتزامي القيمي تجاه قضايا مثل المساواة والحرية. وأعتقد أنني كنت أقوم بجهد نهضوي. ما هو الجهد النهضوي الذي كنت أقوم به؟ إنه بناء المؤسسات الحديثة في تحدٍّ للبنى التقليدية والعقليات التقليدية، وكذلك الإنتاج الفكري كعملية تحليل ونقد. وكتاب **النهضة المعاقة** بدأت بنشره على حلقات في صحيفة **فصل المقال**، ثم جمعته، وأضفت إليه تعديلات جمّة، ونشرته في كتاب مستقل في الداخل أولًا، ثم صدر في بيروت عن دار رياض الريس، وكنت باشرت في تأليفه في عام 1997، بعد أن أصبحت نائبًا. وعلى الرغم من العمل النيابي والحزبي والتنظيمي وتأسيس صحيفة، إلا أن ثمة قضايا من هذا النوع كانت تعتمل في داخلي، وكنت أقتنص الوقت لأكتب عنها.

• **سنشتق من عبارة «النهضة المعاقة» سؤالًا هو التالي: لماذا أخفقت النهضة العربية التي بدأت قبل أكثر من مئة عام؟**

القول إن النهضة العربية أخفقت مجحف. فلو نظرنا إلى المجتمعات العربية كما كانت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثم إلى هذه المجتمعات نفسها في القرن العشرين، لوجدنا أنها قطعت شوطًا كبيرًا في التعليم والتغذية والعلاج الطبي ومعدل الأعمار وعلى مستوى المحدّدات الأساسية للتنمية البشرية بالنسبة إلى ما سبق. لكن لا يزال أمامها طريق طويل لاستيفاء ذلك إلا إذا كان لبعضهم رأي في أن هذه الأمور لا علاقة لها بالنهضة، وهذا مجاف لتعريفها ومعاييرها. لكن التشاؤم أحيانًا يجعل الناس لا يرون كيف كانت حال العرب في القرن السابع عشر وحتى في القرن التاسع عشر. والدولة الوطنية التي نسخر منها أحيانًا حقّقت أمورًا كثيرة قبل أن تصل إلى طريق مسدود. تخيّل وضع الفلاحين السوريين أو الفلاحين المصريين قبل ظهور الدولة الوطنية. الفارق هائل في تجمعاتٍ سكانيةٍ كان يفتك بها الطاعون والكوليرا، هذا فضلًا عن التعليم والغذاء... إلخ[1]. نحن نتحدّث عن مجتمعات كانت في وضع رديء للغاية. الدولة الوطنية حقّقت الكثير، قبل أن تفشل، أو قبل أن يظهر فشلها.

• **انتشرت فكرة النهضة بتأثير من الجامعات والصحافة والتعليم.**

وبتأثير مؤسسات الدولة المتأثرة بدورها بنجاعة الإدارة الاستعمارية، ونشوء نخبة عاقلة تستطيع التحاور معها وبرامج النخبة السياسية التي ركّزت على النهوض بحياة المواطنين، وإتاحة فرص التعليم لفئات أوسع من المواطنين وإقرار سياسات التعليم الإلزامي وبناء المعاهد والجامعات، فضلًا عمّا حققته من إنجازات في بناء القطاع الصحي وتوسيع خدماته ليشمل قطاعات واسعة من المواطنين في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وبغض النظر عن خيارات الدول العربية من «اقتصاد السوق» أو «الاشتراكية» فجميعها لجأت الى

(1) إذا كانت الدولة الوطنية الحديثة تهتكت في سياق التحديات الكبرى التي واجهتها مثل نكبة فلسطين والتنمية والاندماج الاجتماعي، ثم في سياق الانفتاح على العولمة والنيوليبرالية، فإن هذه الأمور وغيرها لا تعني أن الدولة الوطنية كانت كلها فشلًا فوق فشل، وأنها لم تفعل شيئًا إلا القمع.

سياسات التخطيط المركزي حيث قادت الدولة عملية تنموية كبرى انعكست إيجابًا في نقلات نوعية على أوضاع المواطنين ومعيشتهم. ألم تقم البلدان العربية كلها باعتماد خطط تنموية ثلاثية وخمسية وسبعية وبعضها عشرية؟ ثم حصل الجمود الذي أورثنا أنظمة حكم تسلطية.

للنهضة العربية، بهذا المعنى، إنجازات كثيرة مهمة. والناس كلما حقّقت شيئًا زادت توقعاتها وطموحاتها عشرات الأضعاف. لذلك يبدو أن ما تحقق كان فشلًا لأن توقعات الناس باتت أكثر كثيرًا من واقع الدولة والمجتمع، وما تريده أكثر كثيرًا مما كانت تتوقع في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إضافة إلى أنها انفتحت على العالم، وصار في إمكانها مقارنة أحوالها بأحوال المجتمعات الغربية. ما عاد الطهطاوي وحده أو الكواكبي أو محمد عبده قادرًا على المقارنة. ضيّق التلفزيون المسافات ووحّد الحاجات، فضلًا عن سهولة الانتقال والسفر. وما عاد العربي بحاجة إلى **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**[2]، لأن أناسًا كثيرين يزورون اليوم باريس. الدنيا اختلفت، وتوقعات الناس اختلفت بدورها.

طبعًا، لم تتمكن الدولة العربية الحديثة من تحقيق استقلال اقتصادي وسياسي حقيقي. عوّق ذلك واقع التقسيم وشرعية الدولة وطبيعة الأنظمة، وفي الوقت ذاته وقعت ضحية تحول المجتمعات إلى مستهلكة ماديًا وثقافيًا لإنتاج المجتمعات الغربية، فوقع الأسوأ، وهو الانقسام بين تقليد كل ما يأتي من الغرب بشكل سطحي أو نفيه بشكل سطحي. إنها ثنائية قاتلة.

• **لمع كثيرون من مفكري النهضة أمثال طه حسين ومحمد عبده وشبلي الشميل وغيرهم. هل انتهى هؤلاء فكريًا؟ هل انتهت الأسئلة التي طرحوها؟ أم ما زال من الممكن الإفادة منها؟**

أنا أعود إلى كتابات النهضويين كثيرًا في بحوثي، فأجد أن جزءًا منها بسيط وساذج، وبعضها إنشائي ووعظي، وبعضها ما زال يحتفظ بقيمة. فالموضوع هنا ليس موضوع أشخاص، بل المنهج وعمق تحليل الواقع الذي تصدوا له،

---

(2) صدر كتاب رفاعة الطهطاوي الموسوم بعنوان «**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**» في عام 1834، وله عنوان إضافي هو «الديوان النفيس بإيوان باريس».

والجرأة في تناول الإشكاليات. بمعنى هل قاموا بعملية بحث وحفر لفهم الظواهر السائدة، وبالجهد اللازم للتصدي لها؟ أم أنهم تعاملوا معها كظواهر ووضعوا بالتالي مقارنات ووصفًا من دون محاولة لتفكيك الظاهرة وتحليلها في سياقها التاريخي، حيث يتجاوز النقد عملية الوعظ والتبشير والدعوة للتنوير والإصلاح في مقابل واقع ساكن معطى يفتقر إلى ديناميات داخلية وجدلية يمكن التفاعل معها؟ يفترض أن تكشف النهضة عن هذه الديناميات. وفي سياق الأسماء التي طرحتها ما زال طه حسين يحتفظ بقيمة كبيرة بلا شك في منهجه العقلاني عند التعامل مع قضايا شائكة، ورفضه قبول مسلماتٍ متوارثة لمجرد أنه اصطُلح عليها، وإن كان لدي نقاش في شأنه. وحين كنت أبحث مسألة العلمانية في كتابي **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، وجدت في السجال بين محمد عبده وفرح أنطون أن صياغة فرح أنطون للعلمانية هي الأكثر دقة بين صياغات العلمانيين العرب المعاصرين[3]. كان **طبائع الاستبداد** للكواكبي مهمًا، مع أن صاحبه تأثر عمومًا بكتاب فيتو فكتور ألفييري الموسوم بعنوان **الاستبداد**، ولعل الأدق ترجمته إلى الطغيان (tirannia) بالإيطالية. يمكنك حتى اليوم اقتباس فقرات كاملة من الكواكبي من دون أن تغير حرفًا.

أما شبلي الشميل فموضوع آخر تمامًا. وأفكاره منتشرة عند الداروينيين الجدد واليسار في الغرب، ولم يكن فيها أي تجديد. في المقابل وجدت لدى فرح أنطون صياغةً دقيقة للفكر العلماني من دون التنكّر للحضارة الإسلامية[4]. وفي

(3) رد محمد عبده على كتاب فرح أنطون ابن رشد وفلسفته في مجلة **الجامعة**، ونُشر رده على حلقات في عام 1902.

(4) وُلد فرح أنطون في طرابلس الشام في عام 1874، وهاجر إلى الإسكندرية في عام 1897، ثم أصدر مجلة **الجامعة** في عام 1899. كان اشتراكي النزعة وعلمانيًا ومتأثرًا بأفكار أرنست رينان ولا سيما تمجيده العقل والحرية والعلم والعدالة، ويعتقد أن السبيل الوحيد للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين. توفي في عام 1922. أما شبلي الشميل المولود في كفرشيما (لبنان) في عام 1850، فتخرج طبيبًا في عام 1871، وحكمه الديوان العرفي العثماني بالإعدام لأنه كان أحد مؤسسي حزب اللامركزية العثماني، فهاجر إلى مصر، وأصدر مجلة **الشفاء** في القاهرة، وكان اشتراكي النزعة ومدافعًا عن نظرية داروين في «النشوء والارتقاء»، ولعله أول دعاة المادية في الفكر العربي الحديث. توفي في الأول من كانون الثاني/ يناير 1917.

المجمل، فإن التفكير النهضوي العربي إذا عدت إليه اليوم بسيط، وكتابات جمال الدين الأفغاني مثلًا سجالية خطابية. لكن دور هؤلاء جميعًا كان مهمًا في سياقه التاريخي.

أعتقد أن محمد عبده كان الأهم بين منظري الإصلاح الديني في جيله. وكان مجددًا في عصره وأثر كثيرًا في جيل كامل في فهم الإسلام، ولا سيما تأثيره في رجال دين مسلمين تعاملوا مع الدين بشكل أكثر انفتاحًا في القرن العشرين. وهؤلاء جعلوا الدين قادرًا على التعايش مع الحداثة فترة طويلة، قبل ردّات الفعل الحركية الإسلامية التي نجد قابلية لها عند بعض تلاميذه. وأعتقد أن تدين المدينة الاسلامية في عهود الاستقلال كان إلى حد بعيد نتاج تفاعل أنماط التدين التي سادت المدينة العربية في العهد العثماني مع أفكار الإصلاحيين. وجرى ذلك قبل وصول التأثير الوهّابي مع صعود الدور السعودي، وقبل تفاعل أنماط التدين في ظل الدكتاتوريات الحاكمة والتحديث من أعلى.

• **هل تقصد قبل ظهور جماعة الإخوان المسلمين؟**

لا. في موازاة ظهور «الإخوان المسلمين» أصبح قسم من رجال الدين هؤلاء إخوانيًا، وكان قسم آخر معتدلًا، وقسم منهم لم يكن إخوانيًا. وبهذا كان لمحمد عبده تأثير كبير في نمط التديّن المديني الإسلامي، خصوصًا في محاولة الملاءمة بين الفقه الإسلامي ومتطلبات الحداثة.

• **كان محمد عبده فقيهًا ومجدّدًا، لكنه لم يكن مفكرًا، واشتهر بجرأته في نقد الأزهر.**

كان مجددًا في الفقه، وتحديدًا في محاولة تكييف الفقه مع الحداثة في فتاويه. ونقد الأزهر مهم، لكنه لم يكن هدف محمد عبده، بل كان ضروريًا في محاولة إصلاح الفكر الديني. وبشكل عام نتحدث عن رجل عملي وبراغماتي، وحتى سياسي. ولكنني أتحدث عن شخص توفي وهو في أربعينياته؛ فإنجازاته في هذا العمر القصير تعتبر مهمةً، ولا شك في أنه كان عبقريًا.

يمكن تلخيص أهمية مفكري النهضة المنقسمين بين رجال دين وعلمانيين وحتى معادين للدين في أنهم كانوا جميعًا متصالحين مع الحداثة، ومؤيدين لفكرة

التقدّم التي رافقتها، ومستوعبين جميعًا روح العصر، ومناهضين للتخلف. وهؤلاء بحثوا عن صيغ عقلانيةٍ للفكر العربي في هذه المرحلة. ونسب بعضهم التخلف إلى التقاليد البالية المنحرفة عن روح الإسلام ونصوصه الأصلية. ومن هنا جاءت سلفيتهم الإصلاحية، أي العودة إلى الأصول لتنقية الدين، وانتهى بعضهم إلى سلفية فعلًا (مثل رشيد رضا الذي مر بمراحل كثيرة، وهناك في رأيي، أكثر من رشيد رضا واحد)، في حين رأى آخرون أن سبب التخلف هو الدين نفسه، واتفقوا جميعًا على رفض التعسف والاستبداد، وإن رأى بعضهم إمكان الاستبداد المستنير، أو المستبد العادل. وكان بعض فلاسفة التنوير الفرنسيين قد راهن على مستبد عادل ينشر العلم والتنوير في المجتمع، كما في حالة فولتير مثلًا.

• هناك ميل لدى التراثيين المحدثين إلى تجريم عصر النهضة واعتباره، بجميع وجوهه، عصرًا استعماريًا، وأن الأفكار التي ظهرت في سياقه كالديمقراطية والليبرالية والاشتراكية هي أفكار ذات منشأ غربي، وهي في النهاية تخدم الاستعمار. كيف تنقد هذا الميل؟

بدأ عصر النهضة بالسياقات الثقافية والاجتماعية (وحتى العسكرية، بل العسكرية في الأساس) التي أدت إلى التنظيمات العثمانية، بما في ذلك الاستجابة لتحدي التفوق التجاري والعسكري الأوروبي. والتيارات الفكرية التي تذكرها في سؤالك أوروبية في منشئها، هذا صحيح. والمرحلة الاستعمارية لم يكن الأوروبيون فيها وحدهم، بل تاريخهم وتراثهم وأدواتهم في السيطرة، وكذلك العرب وتاريخهم وثقافتهم. ثمة تفاعل بين المسيطر والمسيطر عليه. وهذا التفاعل يؤثر في الطرفين. إنها تيارات أوروبية، لكن الأوروبيين بشر، ونحن بشر أيضًا، لا فارق جوهريًا بيننا من هذه الناحية. ثمة فروق لها علاقة بالسياقات التاريخية والتفاعل مع الطبيعة وغيرها، لكن ليس في جوهر حاجاتنا كبشر. التطلع إلى الحياة بكرامة والقضايا الكبرى الأخرى التي تحاول التيارات التي ذكرتها أن تجيب عنها، والمتعلقة بالحريات والمشاركة في إدارة الشأن العام والمساواة وتلبية حاجات الإنسان المادية، ليست حكرًا على أوروبا، كما أنها شغلت الحضارة الإسلامية وغيرها من الحضارات في مراحل مختلفة.

في مراحل تاريخية سابقة عندما صدرت عن الحضارة الإسلامية منتجات كونية، فإن أوروبا أخذت بها. وحينذاك سُمِعَت أيضًا أصوات أوروبية (من داخل جامعة باريس مثلًا) تعترض على استيراد أفكار ابن رشد وتفسيراته على أرسطو. وكان ابن رشد قد كتب بالعربية، وثمة من اهتم حينذاك بتعلّم العربية، حتى في الأديرة لقراءته وقراءة ابن الهيثم والطوسي وغيرهم. المشكلة أن الذين يعترضون على هذه الأفكار الكونية الطابع ذات المصدر الأوروبي لا يعترضون على استيراد منتجات أخرى جاهزة، مادية وفكرية، من أوروبا وأميركا.

المشكلة الثانية التي لا يثيرها سؤالك هو تقليد الحداثيين المتطرفين الأعمى للغرب واستخفافهم بالتراثيين الإصلاحيين، ورفض نزعتهم إلى التأصيل وتبيئة الحداثة في الفضاء الثقافي العربي الإسلامي. هذا الاستقطاب آخذ حاليًا في التحول إلى فسطاطَين وهويتَين، بدلًا من الحوار والتفاعل بين تيارين سياسيين فكريين، ويكاد لا يختلف بشيء عن صراعات الهوية الطائفية. إن تجاوز ذلك إلى الحوار والتفاعل هو مهمة المرحلة. وإلا فلن يكون ممكنًا التقدم بمجتمعاتنا نحو أي نوع من التعددية الديمقراطية، وسوف يبقى الشرخ هذا مولّدًا لاستدعاء الدكتاتوريات على أنواعها.

- **أحد طموحات النهضة تجسد في السؤال المعروف: لماذا تقدّم الغرب وتخلف المسلمون؟**

إذا أُخِذَ هذا السؤال المحتفى به بحرفيته نجد أنه ساذج في رأيي. لم يكن شكيب أرسلان[5] وحده من صاغ المسألة هكذا. أوردت في كتابي في **المسألة العربية** أن من غير الممكن الإجابة عن هذا السؤال. نحن بالكاد نعرف لماذا تقدّم الغرب، فكيف نعرف لماذا تخلّف العرب؟ من الصعب أن نعرف. إذا كنا بالكاد نستطيع أن نجيب عن سؤال «لماذا صعدت ظاهرة تاريخية ما في مكان وزمان

(5) في عام 1929 أرسل الشيخ محمد بسيوني عمران من جزيرة جاوة إلى رشيد رضا صاحب مجلة المنار يطلب إليه أن يبين شكيب أرسلان أسباب ما آلت إليه أحوال المسلمين. وكتب أرسلان شرحًا في ثلاثة أيام ونشره في المنار، ثم أصدره في كتاب مستقل في عام 1930 بعنوان **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟**.

محدّدين؟»، فكيف نجيب عن سؤال «لماذا لم يحدث الأمر نفسه في مكان وزمان آخرين؟». ليست العلوم الاجتماعية مهيأة للإجابة عن أسئلة متعلقة بالغيب مثل: لماذا لم يحصل كذا؟ بالكاد نستطيع أن نجد نماذج تفسيرية لما هو حاصل. لذلك، لستُ معجبًا بسؤال شكيب أرسلان. لكن أهمية السؤال ليست في علميته، بل في تعبيره عن روح النهضة العربية المبكرة التي تنشد التقدم.

كيف نحصر أسباب تقدّم الغرب؟ أهو العلم؟ وإذا قلنا نعم، هل ننتهي عند هذه الإجابة؟ ألا يثور حينئذٍ السؤال: ولماذا تطور العلم الحديث في أوروبا وليس في غيرها؟ سوف نجد أنفسنا نناقش كل شيء: الثورة البابوية في القرن الحادي عشر وتأسيس الكنيسة، وطبيعة الدولة، والاكتشافات الجغرافية، والنهضة، والمدن الإيطالية المستقلة، وثورة الفكر، والثورة العلمية، والصناعة، والزراعة والمناخ المعتدل. وإذا انتهينا من ذلك، هل نبحث لماذا لم تظهر هذه الأمور في الشرق؟ هذا لا يقودنا إلى أي مكان. وقد ندخل في جدل لانهائي؛ هذا لا يعني أن ليس من الضروري جدًا دراسة العوامل المختلفة التي أدت إلى الثورة الصناعية أو التحول إلى الرأسمالية أو تطور العلم الحديث، لكن ليس في سياق الإجابة عن سؤال: لماذا حدث هذا الأمر «عندهم»، ولماذا لم يحدث «عندنا»؟

في أي حال، أصبح العلم حاليًا قابلًا للانتقال من مكان إلى آخر لو توافرت المؤسسات وحرية الفكر والإبداع، وليس علينا أن نعيد اكتشاف العجلة في كل مرة، بل ينبغي أن نبحث في المعوقات البنيوية والثقافية التي تمنع تقدّم المجتمعات العربية. إذا نظرنا إلى الحالة العربية، أعتقد أن علينا أن نركّز على فرضياتٍ تتناول قضايا كبرى لا بد من معالجتها منها، على سبيل المثال، مسألة الدولة. في مسألة الدولة العربية يكمن الجواب في عدم القدرة على التحول نحو تأسيس الأمة، أمة المواطنة، وبقاء فكرة الدولة مرتبطةً بالسلطة والسلطنة والسلطان والسلالات الحاكمة؛ إنها فكرةٌ مشخصنةٌ لها علاقة بشخص الحاكم. وسرعان ما تحوّلت الدولة الوطنية الحديثة من إحدى نتائج التقسيم الاستعماري إلى البحث عن تبريراتٍ لكيان الدولة والسلطة مرتبطة بأيديولوجيا علمانية، أو بإرثٍ وتقاليد، ولاحقًا بالعنف. أما فكرة الشرعية الناجمة عن الأمة، فلم تتحقّق، كما أن مفهوم

الأمة لم يكن واضحًا في أي يوم. هذه قضيةٌ أساسيةٌ في اعتقادي؛ أساسيةٌ من جانب عدم التسليم بمفهوم محدّد للأمة: **أولًا**، تناقض نشوء الدولة الحديثة مع تركيبة السكان جرّاء التقسيمات الاستعمارية. **ثانيًا**، تناقض مفهوم الدولة مع مفاهيم الأمة السائدة آنذاك: أمة عربية أو أمة إسلامية. **ثالثًا**، التبعية الطفيلية للاستعمار التي تأخذ منه الأدوات والاستراتيجيات لحماية الأنظمة، وتُعادي كل ما هو نقدي وتحرّري في الفكر الغربي. ومن هذه الناحية، نجد أن الاستعمار المباشر كان له شأن أكثر «تقدميةً» من الأنظمة المرتبطة بالاستعمار، التي «فلترت» التأثير الغربي وقصرته على التحالف السياسي والتبعية. **رابعًا**، صغر النخبة العلمية العربية في مجالات التخصص المختلفة. وقد زادت صغرًا مع تقسيمها إلى نخبٍ مختلفة مرتبطة بدول. **خامسًا**، بتر التجربة الليبرالية في بداياتها. ومن بين العوامل التي أفشلت التجربة الليبرالية العربية الأولى، ضحالتها وارتباطها بنخبٍ منعزلةٍ عن الشعب. لكن، قد تستغرب حين أقول إن الحدث الرئيس الذي أفشل تجربة الليبرالية العربية هو إسرائيل. وهذا ليس السبب الوحيد لكون إسرائيل عاملًا معوقًا للتقدم العربي، فقد استخدمتها الأنظمة العربية لتبرير سياساتها في قضايا الحريات، ولتبرير قمع المعارضة.

- **أدى قيام إسرائيل، على الفور، إلى ظهور النظم العسكرية.**

كانت هزيمة الأنظمة العربية في حرب 1948 ونجاح الحركة الصهيونية في تأسيس دولة إسرائيل نكبة للمجتمعات العربية، لا للفلسطينيين وحدهم. ويجب ألا نستهين بمقدار أثر قيام إسرائيل في حياة المواطنين العرب في الجوار الفلسطيني. فبعد مخاض الحرب وآثارها قضت النظم العسكرية الريفية تحديدًا على التجربة الليبرالية غير الناضجة. كانت النظم العسكرية نظمًا تناصب المدينة ومجتمعها وثقافتها العداء. وأستغرب الحديث عن تلك البدايات كأنها الزمن الجميل، وكل ما يكتب عنها من رومانسيات مثير للاستغراب. فلم تكن التجربة الليبرالية عادلة أو ناضجة. فقد استثنت الفلاحين، وكان 90 في المئة من المجتمع مستثنىً من حداثتها. وفي المقابل استحدثت مؤسسة الجيش، وكانت الطبقة الوسطى ضعيفةً أمامه. ومع فشل هذه الدول في مهمة التحديث وحل

المسألة الزراعية ومواجهة إسرائيل في عام 1948، ومع التباس مفهوم الأمة والمواطنة، سهل على ضباطٍ متحمسين بخليط من المشاعر القومية الصادقة والأفكار الأيديولوجية المرتبكة طرح أنفسهم كبديل. واليوم، يصوّرون هذه المراحل بنساء غير محجبات ورجال في قاعات تختنق بدخان السجائر في حفل موسيقي، كأنها بانوراما التنوير.

• **كان ذلك الزمن موجودًا في المدن وحدها، ونلاحظ ذلك في حفلات أم كلثوم التي يعاد بثها في محطات التلفزة.**

أصبحت حفلات أم كلثوم أداة تصوير للحداثة. لا بأس أنا أحب هذا المشهد على فكرة، وأحب أم كلثوم. لكن استخدامه للدلالة على انتشار التنوير والزمن الجميل بحد ذاته يظهر مقدار المصيبة التي نحن فيها الآن. تظهر هذه الصور نخبة المدينة والطبقة الوسطى الصاعدة وعائلات الضباط. لم تكن هذه المظاهر شاملةً، بل كانت حالةً قشريةً لها ارتباط بالجهاز الاستعماري سابقًا، أو بجهاز الدولة في المدينة لاحقًا. الغريب أن حزبًا ديمقراطيًا واحدًا لم يؤسّس في المرحلة الليبرالية في الوطن العربي كله، بل ظهرت حركات قومية وإسلامية غير ديمقراطية، وأحزابٌ شيوعيةٌ مرتبطة بالمعسكر الاشتراكي ترفض الديمقراطية الليبرالية باعتبارها شكل حكم الرأسمالية. لكن، لم يقم للديمقراطية حزبٌ يدعو إليها كقيمة سياسية. غير أن بعض هذه الأحزاب كان على الأقل يحترم قواعد الديمقراطية.

• **الكتلة الوطنية السورية، وحتى حزب الوفد في مصر وأمثاله، كانت أحزاب أعيان. والتجربة الليبرالية لم تتجسد في أحزابٍ حديثة على الإطلاق، وظلت في نطاق أحزاب الأعيان والعشائر.**

بقيت أحزابًا لها صفة أرستقراطية للأعيان وأبنائهم المثقفين مع تمتعها بشعبية كبيرة بحكم دورها الوطني. «الوفد» من بين أحزاب الأعيان العربية أصبح لاحقًا حزبًا ديمقراطيًا شعبيًا كبيرًا. لكن تآمر الملك والإنكليز عليه جعله لا يحكم إلا ستة أعوام فقط، منها سنتان متواصلتان من بين ثلاثين عامًا كان فيها الحزب الأقوى الذي يحوز

الأغلبية الشعبية[6]. والحزب الوطني الديمقراطي في العراق الذي كان يقصى عن الحكم نتيجة التلاعب في الانتخابات، لم يكن مجرد حزب أعيان. أما الكتلة الوطنية السورية فتفسّخت بشكل مبكر بعد تجربة في الحكم الداخلي(1936-1939) حين أجهز الفرنسيون على حكومتها، وعادوا إلى السيطرة الاستعمارية المباشرة بالاعتماد على نخب محلية موالية لهم لا جذور شعبية لها.

النخبة الثقافية العربية صغيرة، وضامرة التخصصات أيضًا. ومع الأسف، لدى النخب الثقافية العربية نزعةٌ قويةٌ لإلقاء المسؤولية على الآخر، فضلًا عن التفكير التآمري. هذا هو الشعور بالتضاؤل أمام الآخر، واعتباره مسؤولًا عن كل ما يجري عندنا. ومن هنا بالذات، نجد جذور الفكر التآمري الذي هو، في النهاية، فكر خرافة. فبدلًا من البحث في الأسباب، يروي حكايات وقصص كتفسير للظواهر. كتبت في كتابي **الدين والعلمانية** عن الأسطورة. والأسطورة دائمًا حكاية تفسّر الظواهر بالقصص لا بالأسباب. والفكر التآمري خرافيٌّ بهذا المعنى، هناك حكاية خلف الظواهر دائمًا. وغالبًا ما تشارك في هذه الحكايات قوى وأشباح وأساطير، وشر وخير، وجن وعفاريت. ولم يتغير هذا التفكير كثيرًا في عصر العلم، وأصبحت في متناول التفسير الأسطوري قوى خارجية، ليس لنا سيطرة عليها، كالصهيونية والماسونية والدول الاستعمارية. طبعًا يوجد استعمار وتوجد مؤامرات بين الدول والأجهزة الأمنية وغيرها، لكن العجز والفكر غير العقلاني يجعلها تفسّر كل تفصيل لتجنب فهم المسؤولية الذاتية أو مواجهة الواقع.

- **يعتقدون أن لهذه القوى المكشوفة قدرات خفية جبارة، تحوك المؤامرات، وتفتعل الدسائس، وتنتصر في النهاية، وأكثر ما يمثل ذلك هو «القوة الخفية» لليهود، وهذا هو أحد أشكال التفكير الخرافي.**

---

(6) لم تستطع النخب الليبرالية والعلمانية وحتى اليسارية أن تبني جسورًا مع الكتلة الكبيرة من الجمهور (Mass)، وظل هذا الجمهور، على الرغم من التعليم الحديث، مرتبطًا بعقائده التقليدية. ولم يرافق محاولات النهوض العربية حركة شعبية تنويرية جدية تُخرج الناس من انتماءاتهم القبلية؛ فالتنوير، في أحد جوانبه، هو تحويل «العقل الجمعي» من عقل تبعي إلى عقل خلاق، وهو أمر لم يحدث. وبهذا المعنى فإن عصر النهضة العربي الذي بدأ في مصر والشام لم ينتج نهضة اجتماعية جدية، بل إن المفكرين النهضويين برزوا جراء التأثر بفنون الغرب وصنائعه وآدابه وعلومه.

طبعًا، توجد دسائس ومؤامرات. وهي، في ذاتها، ظواهر تحتاج إلى تفسير عقلاني، وليس هناك ظواهر خفية خلف كل ما يجري، ونعجز عن فهمه أو مواجهته. لكن مقاربتها كأن هناك قصة خفية خلف كل ما يجري هي استمرار للفكر الأسطوري. وتؤمن أوساط من التيارات كافة بهذه الغيبيات بعد علمنتها وتحويلها إلى مصطلحاتهم، وهذا يبرهن أننا لم ننتقل بالضرورة من الفكر الديني إلى الفكر العلمي، وأحيانًا يبقى الفكر مراوحًا في التفكير الأسطوري مع علمنة الفكر الديني من دون حدوث تغيير في الثقافة. ولم تنشأ نخبة واسعة متنورة فعلًا، بل نخبة صغيرة ناقمة، أو ذات طابع وعظي. وفي هذا السياق خاض أفرادٌ حروبًا دونكيشوتية، ولم تنشأ نهضةٌ عربيةٌ واسعةٌ ونخبة متعلمة حقيقية تستطيع أن تشكل كمًا تفاعليًا. وأنت تعرف أن الكَمْ مهم. أمر أخير هو مسألة الفكر الديني بأشكاله المتعددة؛ ففي الحداثة، وبدلًا من التعامل مع الدين بصفته إيمانًا وتقوى، أصبح الفكر الديني أسير التعامل مع الدين على أنه برنامجٌ سياسي أو نظريةٌ علميةٌ أو نظريةٌ في التاريخ أو نظريةٌ طبيةٌ، أو وصفةٌ تنافس العلم والأفكار المستوردة. وهذه من معوّقات عقلنة الوعي. والدولة الحديثة فشلت بدورها في عملية التنمية، وفي تأسيس الأمة. صحيحٌ أن قوىً عربيةً تحديثيةً ظهرت وكان لديها مشروع تحديثي، لكن خطابها السياسي ظلّ شعبيًا وديماغوجيًا، وسياستها بوليسية، وفرضت قمعًا ورقابةً على الأفكار.

• فرضت القمع والرقابة واستخدمت الأجهزة البوليسية بعد وصولها إلى السلطة. أما قبل ذلك فقد كانت مقبولة فكريًا وسياسيًا، وتنادي بالديمقراطية والحريات.

أكيد. البدايات كانت مدفوعة بنيّات حسنة وسعي نحو البناء والتحديث. فالضباط كانوا من الفئات الناقمة على التخلف، وعلى عدم حل المسألة الزراعية. وحصل في البداية تقدّم حقيقي: إصلاح زراعي، مجانية التعليم... إلخ. لكن النزعة السلطوية الاستخبارية هي التي خنقت الإبداع، وقمعت الخصوم السياسيين، بما في ذلك نخبًا كان من الممكن الإفادة منها. والنزعة المغامرة في التصنيع والاستدانة لهذا الغرض، وعوامل أخرى كثيرة، مثل الصراعات العربية - العربية على الزعامة بين ضباطٍ نرجسيين ذوي أنا متضخمة، أودت بالتجربة (من الضروري عدم

الاستخفاف بالصراع الشخصي على الزعامة حيث كان لها شأن أكثر أهمية مما نعتقد). ففي سياق تعميم التعليم، حققت تلك النظم إنجازات على مستوى الانتشار، لكن ضُحِّيَ بالمستوى العلمي. كما أثرت النزعة الاستخبارية تأثيرًا كبيرًا في الجامعات والمؤسسات العلمية، وأصبح الإنتاج العلمي والإبداع غير ممكنين بشكلٍ عام، وراح المتعلمون يهاجرون إلى الغرب، والجامعات تفرغ من العلماء. وأكثر من ذلك، تحولت العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى خطابٍ تبريريٍ للسلطات الأمنية، وحلّت الولاءات بدلًا من الكفاءات في التعيينات المهمة.

في معمعان الانقلابات العسكرية، نشأ هذا النوع من القيادات الشعبوية التي تتوجّه إلى الجماهير بخطابٍ شعبوي، وتفرض، في الوقت نفسه، خطابًا رقابيًا بوليسيًا على الأفكار. وأدى هذا الأمر إلى تجويفٍ حقيقيٍّ للحالة الثقافية ولحركة التنوير. وكان هذا الخطاب مستعدًا لأن يتملق الطائفة ضد المتدينين وضد الإسلام، ويتملق الدين الشعبي الخرافي، ويستخدم المؤسسة الدينية ضد الأصوليين. المشكلة إذًا، في هذا السياق، أن الصراع مع الأصوليين لم يكن علمانيًا، ولم يتقاطع إلا في أحيان قليلة، مع خطابٍ تنويري. حتى الأنظمة الملكية الدستورية تحوّلت، بالتدريج، إلى أنظمةٍ استخبارية، وهي التي كانت تفسح في المجال، أكثر من غيرها نسبيًا، لبعض الحرية، وتمكّنت من التعايش مع النخب العقلانية. خذ تجربة الملك فيصل الأول في العراق على سبيل المثال.

• **ماذا عن التجربة الملكية في المغرب وضروب القمع في عهد الحسن الثاني؟**

لا يمكن الحديث عن تجربة واحدة في المغرب؛ فتجربة محمد الخامس على سبيل المثال، مختلفة عن السلاطين السابقين حتى لو حافظ على طبيعة السلطة نفسها؛ فشرعية محمد الخامس تشكلت في سياق مقاومة الاستعمار وتحالف المخزن مع حزب الاستقلال. وكان الأخير حزبًا جماهيريًا له قاعدة اجتماعية راسخة. أما تجربة الحسن الثاني فهي أيضًا مختلفة عن تجربة أبيه، خصوصًا في عقدي السبعينيات والثمانينيات؛ فالحسن الثاني لم يستند إلى شرعية سلاليةٍ ممتدة، بل أقام نظامًا قمعيًا للغاية في بلدٍ نشأت فيه تجربة ثورية. وما زالت ندوب سنوات الرصاص قائمة على جسد المجتمع المغربي. أما تجربة فيصل

الأول، فعلى الرغم من تحالفه مع الإقطاع، وتبعيته للإنكليز وأمور أخرى يعرفها الجميع، فإن تجربته تضمنت جوانب أخرى مهمة متعلقة بالليبرالية السياسية وإدارة التنوع. وفي نهاية حكمه، أدرك فيصل ضرورة إصلاح السياسة في جنوب العراق ذي الأغلبية الشيعية. وكانت المشكلة الكبرى تكمن في المسألة الزراعية، وفي قمع اليسار، كأنه عدو وكيل لدولة أجنبية.

بالعودة إلى موضوعنا، أقول إن حكم الضباط وحده لم يكن كافيًا، وجاءت الصراعات العربية - العربية فحوّلت الجمهوريات إلى أجهزة أمن، وتحولت الملكيات إلى الاعتماد على الأجهزة الأمنية خوفًا من استخبارات الآخرين. ففي عهد الملك فاروق في مصر، كان ثمة هامش كبير للمدينة وللمعارضة وللثقافة وللفن والصحافة الحرة. وفي عهد فيصل الأول في العراق، كانت هناك بدايات ليبرالية. وهذا كله انتهى. وحتى الملكيات اتخذت طابعًا آخر مختلفًا، ودخلنا في هذه الدوامة.

• ثمة مفارقة تدعو إلى الغرابة، هي أن مدينةٍ مهمةٍ مثل دمشق، لم يظهر فيها حزب كبير. كان الحزب الأبرز تأثيرًا هو البعث الذي أسّسه الدمشقي ميشيل عفلق، لكنه كان حزبًا يعتمد على أبناء الريف. أكرم الحوراني الشخصية اللافتة في الحزب ابن مدينة هي حماة، لكنه اعتمد على فلاحي الأرياف. لماذا لم يظهر في دمشق، وربما في المدن السورية التجارية الأخرى، حزبٌ علمانيٌّ حديث؟ بل إن الأحزاب في المدن كانت أحزاب أعيان، مثل الكتلة الوطنية. أما العلماني الأبرز في مدينة دمشق، فكان عبد الرحمن الشهبندر الذي قتله بعض أعيان دمشق. لنأخذ بيروت أيضًا، وإن كانت أقلَّ أهميةً في السياسة العربية، فحتى الآن، لم تنتج بيروت شاعرًا واحدًا. فيها بالتأكيد رسامون ومفكرون وأساتذة جامعات، لكن، لم يؤسَّس فيها حزب واحد. في عهد المقاومة الفلسطينية ظهرت حركة «المرابطون» كتنظيم لبناني رديف لحركة فتح. وبخروج المقاومة من بيروت في عام 1982 انتهت حركة المرابطون.

في مرحلة الاستعمار، وبدايات الاستقلال، ظلت السيطرة في المدن العربية التقليدية للأعيان. هؤلاء لا يهمهم العمل الحزبي كمؤسسة سياسية حديثة تحتل مكان المنزلة الاجتماعية، بل أداة للوجاهة والسياسة. والوجاهة

السياسية هي التي تضمن النفوذ والمصالح الاقتصادية. وهذا ما كانت عليه الأحزاب العراقية في عهد فيصل. أما البرجوازية التجارية، فغالبًا ما كانت تتحدر أيضًا من الأعيان. لكن، في حالاتٍ قليلةٍ نشأت برجوازية مستقلة عن الأعيان من كبار الملّاك لم تكن لديها القوة الكافية لتشكل حزبًا حديثًا يتطلع إلى إدماج فئاتٍ واسعةٍ من الأمة تحت قيادته، وخوض نضال سياسي، عدا مصر. وهذا النوع من البرجوازية أعتقد أنه ورث الاستعمار ودوائره بشكل طبيعي. وكان أبناء هذه البرجوازية هم الموظفون الكبار في الدولة القادرون على الإمساك بها بعد زوال الاستعمار. لذلك، لم تكن لديهم أي حاجة إلى تأليف أحزابٍ في ما عدا الأحزاب التي أسّستها أرستقراطية بغداد في العهد الملكي مثلًا. ونشأ في العراق حزب ليبرالي مثل الحزب الوطني الديمقراطي بقيادة كامل الجادرجي، كما نشأت حركات متأثرة بالاشتراكية الفابية مثل جماعة الأهالي في أوساط البرجوازية والمثقفين. وخلاف ذلك كان الحزب الشيوعي الذي نشأ في أوساط اجتماعية أخرى. ونلاحظ أن الأحزاب التي نشأت في المنطقة العربية كانت، في معظمها، ذات قيادات غير ريفية وغير مدينية، بل من البلدات الوسطى، أو المدن الوسطى، أو البلدات الريفية التي لم ترث الحكم من الاستعمار، ولم تستفد من الحداثة بشكل كافٍ، ولديها شعور بالغبن تجاه العاصمة. وأبناء هؤلاء ممن رحلوا إلى المدينة الكبرى للتعلم أنشأوا الأحزاب الحديثة. ومنهم تأسّست الأحزاب القومية والشيوعية والإخوان المسلمون. وكان البعثيون، في معظمهم، من أبناء هذه البرجوازية الذين ذهبوا إلى المدينة للدراسة، وفيها أسسوا أحزابًا معارضة، ولم تكن لديهم امتيازات أهل المدينة كي يرثوا حكم الاستعمار، وهم يحتاجون إلى تنظيم أنفسهم سياسيًا، ولديهم شعور عميق بالغبن والنقمة، ليس على الاستعمار وحده، إنما على ما كانوا يسمونه الرجعية وسلطة الباشوات والطبقات المتنفذة المحلية. في سؤالك ذكرت عفلق وذكرت الحوراني. كي يستقيم الطرح كان البعث منظمة مثقفين ومعلمين وطلاب بدرجة أساسية، بينما كان الحزب العربي الاشتراكي وقبله حركة الشباب حزبًا ذا قاعدة فلاحية واسعة، لكن يقوده مثقفون مدينيون. ومن اندماجهما تكوّن حزب البعث العربي الاشتراكي كحزب يقوم على التحالف بين المثقفين المدينين المتحدرين

من الفئات المدينية المتعلمة الوسطى والفلاحين. ومن دون ذلك لا يمكن فهم تاريخ سورية الحديث بدءًا من الخمسينيات حتى أواخر الثمانينيات على الأقل. وأعتقد أن أغلبية الأحزاب العربية نشأت في هذا السياق، ولم يكن طبيعيًا أن تنشأ في سياق آخر. ربما القاهرة هي الاستثناء، ففي القاهرة ظهرت طبقاتٌ جديدة. ففيها طبقة وسطى واسعة ونشاط ثقافي وجامعة. ومع ذلك، لا أدري كم من الأحزاب التي ظهرت بين الحربين كانت أحزابًا حقيقية. كان إلى جانب حزب الوفد الليبرالي الوسطي حزب يميني هو حزب الأحرار الدستوريين، وهو ليبرالي منشق عن الوفد. وقد مال حزب الأحرار الدستوريين نحو اليمين. ومع أنه سمّى نفسه حزب الأحرار الدستوريين، فإنه لم يكن ليبراليًا، فهو يميني محافظ.

إضافة إلى ذلك، ظهرت في بعض الدول الأحزاب الشيوعية التي كان معظم أعضائها من الطبقة الوسطى. والمثقفون من أبناء الطبقات الوسطى هم الذين أسّسوا الأحزاب القومية، كالبعث في سورية، وحزب الاستقلال في فلسطين الذي لم يتحوّل إلى حزب حقيقي، مع أن لديه قضية كبرى هي فلسطين، وتاريخه هو تاريخ أعيانه، أمثال عوني عبد الهادي ومحمد عزة دروزة.

• يروي أحد الدمشقيين كيف أصبح بعثيًا فيقول: نحن من جيلٍ وجدنا أمامنا الإخوان المسلمين والشيوعيين. وكنا لا نريد أن نكون شيوعيين ملحدين، ولا نريد أن نكون إخوانًا مسلمين. وجاء البعث ليسدّ هذه الفجوة. فحزب البعث ليس ضد الدين، وهو في الوقت نفسه حزب مساواتي، يطرح الاشتراكية والعدالة الاجتماعية. وبهذا المعنى، انضمت إليه جماهير واسعة من أبناء الفلاحين في البداية، ثم انضم إليه المثقفون، وأصبح حزبًا جماهيريًا في وقت متأخر، وتحديدًا، بعد أن التحق به أكرم الحوراني وحزبه «العربي الاشتراكي»[7].

كان البعث حزبًا نخبويًا في البداية جذب مثقفين ومتعلمين من أصحاب

---

(7) راجع: صقر أبو فخر، سورية وحطام المراكب المبعثرة: حوار مع نبيل الشويري، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.

المهن. فإلى منتصف الخمسينيات قصر عضويته على الفئات المثقفة من طلاب وأطباء ومهندسين، وبطبيعة الحال أساتذة المدارس. وشكّل معلمو المدارس فئة صاعدة حديثة ذات انتماء عروبي قوي، وشعور بأنهم يؤدون رسالة.

لم يُعجب البعثيون الأوائل بموقف الشيوعيين من الدين، واعتبروه مستوردًا ودخيلًا على المجتمع العربي. لكن، كانت لدى بعضهم نزعة يسارية غير «مسفيتة»، أو ليست شيوعية بالمعنى السوفياتي، وكانت لبعضهم الآخر نزعة قومية متطرّفة وقريبة من الفاشية. لكن حزب البعث بالتأكيد كان متصالحًا مع الإسلام الشعبي، ومعاديًا للأصولية الإسلامية. لم يكن إلحاديًا، بل علمانيًا. وأعتقد أن أفضل من لخص تجربة مثقف مدني مع «البعث» هو منيف الرزاز. ففي كتابه **التجربة المرة**[8] شرحٌ لطبيعة الحزب الحقيقية، وتطلعات البعثيين الأوائل، وتأكيدهم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. كانت مجموعة البعثيين الأوائل من خيرة الشبان العرب المتنورين، وكانت تجربة «البعث» أنضج من التجربة الناصرية فكريًا، ولا مجال للمقارنة بينهما. لكن العسكر أمثال حافظ الأسد وصدام حسين قضوا على تجربة «البعث».

- **في المقابل ارتبطت الناصرية، كتيار شعبوي، بزعامة جمال عبد الناصر وحده ولم يقدموا أي إنتاج فكري.**

ارتبطت الناصرية بزعيم فرد، ولم يكن لديها حزب أو فكر جديٌّ وناضج. ما كان ينقص البعث في المعارضة هو القواعد الجماهيرية الواسعة بعد أن قضمت الناصرية قطاعات واسعة منها؛ قواعد شعبية ومثقفة ومسيسة. ربما التطورات التي جرت في سورية في الخمسينيات وقيام العسكر بأكثر من انقلاب عسكري واستهداف الأحزاب السياسية، ومنها حزب البعث، جعلت البعث يعمل على الاستيلاء على السلطة لتطبيق برنامجه. وتسرع الحزب في الوصول الى السلطة جعله يتجه الى الضباط، ومن ثم يعتمد كليًا عليهم. وسرعان ما تحول الرعيل

(8) راجع: منيف الرزاز، التجربة المرة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1967. والرزاز سوري الأصل ولد في عام 1919، وانتقلت عائلته إلى الأردن في عام 1925. انضم مبكرًا إلى حزب البعث وأصبح أمينًا عامًا له. توفي في بغداد في عام 1984.

المؤسس الى ضحية هذا التوجه. ثم سيؤسس العسكريون العقائديون بعد نجاح «ثوراتهم» أو انقلاباتهم حزب بعث من طراز جديد غير الطراز الذي عرفه وفكّر فيه الآباء المؤسسون. تجد عند منيف الرزاز شيئًا مهمًا عن ذلك.

• حاول ميشيل عفلق أن يتقرّب من الجمهور، لكن الإسلاميين ردّوا عليه وعلى محاضرته المعروفة «ذكرى الرسول العربي»، وهاجموه لأنه اعتبر الإسلام إبداعًا عربيًا[9].

لا أعرف اذا كان هدف عفلق في محاضرته تلك التقرب من الجمهور، بل أعتقد أن عفلق آمن بجدية بأن الإسلام مكوّن رئيس من مكونات الهوية العربية، واعتبر الرسالة المحمدية في وجهها السياسي الدولتي عربية، فهي أول محاولة لتوحيد العرب في كيان. الإسلام بالنسبة إلى الإسلاميين جاء من عند الله، وليس من عند العرب. ولا أعتقد أن عفلق فكر في الأمر من هذه الزاوية. في أي حال، الأفضل ألا يحاول المرء إثارة إعجاب أحدٍ، لأنه لا يربح شيئًا ويخسر نفسه. لا حاجة إلى ذلك. المهم أن يحترم مشاعر الناس الدينية، ولا حاجة إلى المزايدة في هذا الشأن.

• كان هناك اتجاه آخر هو الحزب السوري القومي الاجتماعي. واشتهر هذا الحزب بمغامراته السياسية الكثيرة والفاشلة، لكنه تميز بمسألتين: عداؤه القاطع للصهيونية، وتأكيده العلمانية، علاوة على دعوته إلى توحيد سوريا التاريخية. ولم يكن لهذا الحزب وجود إلّا في لبنان وسورية. أين تدرج هذا الحزب وأفكاره في سياق الحداثة والتنوير وظهور الأحزاب الحديثة؟

أنت قلت إنه كان محصورًا في سورية ولبنان، مع أن بعض خلاياه امتدت إلى فلسطين والأردن. واسمه الحزب السوري القومي الاجتماعي، أي إنه أصلًا

---

(9) حين ألقى ميشيل عفلق محاضرته الذائعة الصيت «ذكرى الرسول العربي» على مدرج جامعة دمشق في 5 نيسان/ أبريل 1943، وقف التقليديون الشوام ضده وراحوا يردّدون: ما علاقة عفلق بالإسلام... فهو نصراني؟ والمسلمون رأوا فيها إيحاءً بأن الإسلام إنجاز عربي لا وحيًا من الله. والمسيحيون قالوا إن عفلق قدم تنازلًا كبيرًا للتيار الإسلامي، الأمر الذي ينتقص من علمانيته.

حصر نفسه في هذه الجغرافيا. ترجم الحزب الجغرافيا إلى سياسة مباشرة، واعتبر الأمة معطى طبيعيًا. وهنا أختلف معه اختلافًا جوهريًا. ربما كي تكون قوميًا عليك أن تتخيل (أو تؤمن إذا رغبت) أن انتماءك إلى القومية معطى طبيعي. لكنها من الناحية العلمية ليست معطى طبيعيًا، ولا الأمة كذلك. القومية والأمة متشكلان تاريخيًا في ظروف الحداثة التاريخية. ثمة معطيات ثقافية، ومن ضمنها العلاقة بالمكان، أي الأرض. لكن تسييس الأرض وتحويلها من أرض (land) إلى أرض سياسية (territory) وتدويلها هي ظواهر حديثة. ولا أرغب في الدخول الآن في مخاطر افتراض طبيعية الأمة إذا اعتبرها المفكر مقولة علمية. فثمة ما يكفي من الأدبيات عن الموضوع، صدر معظمها في أوروبا بعد سقوط النازية والفاشية.

أطّر هذا الحزب مثقفين علمانيين، وعبّر عن طموحات الأقليات في بلاد الشام الذين لا يرغبون في الاندماج في أمةٍ عربيةٍ كبيرةٍ لا يمكن فصلها عن البعد الإسلامي، ولم يرغب أبناء تلك الأقليات في أن يصبحوا أكثر أقلياتية. لاحظ أن الإسلاميين يتهمون الأقليات أيضًا بالمسؤولية عن القومية العربية. وفي الحقيقة، هذه ليست تهمة. ومن الطبيعي أن تكون للأقليات الدينية مصلحة أكبر بوجود جامعٍ مع الأكثرية. فهذا الجامع لا يمكن أن يكون الدين. لكن أنطون سعادة في مراحله الأخيرة تحدث عن الدولة القومية الديمقراطية، مع أن حديثه عنها كان عابرًا وفي معرض استعراض النظريات وليس الإيمان بالأفكار. وهو طرح فكرة أساسية فيها أمر مهم هو وحدة بلاد الشام، وتطور فكره للفصل بين التصور القديم للعرب كبدو وبين فهمه الأوسع اللغوي الحضاري للغة، فاعتبر أن السوريين «سَورنوا» الإسلام، كما عرّب الإسلام السوريين. وتقدم في أعوامه الأخيرة نحو مفهوم الأمة السورية العربية ورآها في صدارة جبهة الأمم العربية.

كان للحزب قائد كاريزمي حقيقي لديه فكر عصري علماني، وهو مثقف جدّي. لكن نظريته في الأعراق وبنية الحزب يتضمنان ما هو قريب من الفاشية، خلافًا لما يتهم به حزب البعث الذي لم يكن فاشيًا على الإطلاق. زكي الأرسوزي

وحده متأثر بالفاشية، لكن حزب البعث في بدايته غير ذلك[10]. وقد تحول في وقت لاحق إلى حزب فاشي.

• **كان ميشيل عفلق يساريًا، وكان يكتب في بداياته في صحف الشيوعيين[11].**

نعم، كان البعثيون عمومًا في البداية قوميين يساريي التوجهات، مع نفورٍ من الشيوعية. وكانوا من قراء أندريه جيد والمفكرين الاشتراكيين الفرنسيين. أما في حالة أنطون سعادة فلا تجد مسحةً يسارية لديه، بل تفكير قومي أيديولوجي. فالعالم عنده مقسّمٌ إلى وحداتٍ ثقافيةٍ حضاريةٍ - جغرافية تمثل مدى الأمة. تمامًا مثل تنظيرات فيشته في خطاباته القومية، ولم يُعر البعثيون أي اهتمام لفيتشه وأعماله الفلسفية.

• **تقصد كتابه «خطابات إلى الأمة»؟**

نعم. **خطابات إلى الأمة**[12] يشبه كثيرًا خطاب الأمة السورية، ولا سيما عبقرية المكان، والعلاقة بين الطبيعة والتركيب الثقافي والحضاري للناس.

• **ألا ترى أن الأرض هي التي تخلق دورة حياة واحدة للشعب، وبهذا التفاعل بين الأرض والشعب تتكوّن الأمة؟**

لا بالتأكيد. قلت لك رأيي أعلاه. أنطون سعادة بلا أدنى شك شخصية

---

(10) ولد زكي الأرسوزي في عام 1899، ودرس الفلسفة في جامعة السوربون، ثم عاد إلى لواء الإسكندرون وأسس جريدة العروبة. انتسب إلى عصبة العمل القومي، وكان المسؤول عن فرعها في اللواء. ثم أسس مكتبة اسمها «البعث العربي». اضطر إلى الانتقال إلى دمشق في عام 1939 غداة استيلاء تركيا على لواء الإسكندرون، وراح يبشر بمفاهيم النهضة والقومية وبعث مجد العرب، ولم يكن له أي صلة بحزب البعث في مرحلة التأسيس الأولى. لكن بضعة أفراد من حلقة الأرسوزي انضموا إلى حزب البعث لتقارب الشعارات والغايات.

(11) كان عفلق يكتب في مجلة الطليعة الدمشقية منذ عام 1934. وهذه المجلة أسسها الشيوعيون السوريون.

(12) صدر كتاب خطابات إلى الأمة الألمانية للفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيتشه في عام 1807، وترجمه سامي الجندي أحد أعضاء حلقة زكي الأرسوزي ممن انضموا إلى البعث لاحقًا، وأصبح وزيرًا في إحدى حكومات البعث، وصدر عن دار الطليعة في بيروت في عام 1979.

كاريزمية، ولديه عبقرية بالطبع. وكان يحاول، محاولة حقيقيةً، دمج المجتمع، والتعالي على الدين، وتحقيق العدالة للانطلاق بالأمة إلى أفق حضاري. لكن الحزب تحول إلى ما يشبه الطائفة المغلقة التي يولد فيها الناس. وعلاقة أعضاء الحزب بعضهم ببعض وولاؤهم للزعيم يشبه الرابطة الدينية. في أي حال، يبدو أن هذه التجربة خلّفت الفكر وحده، أما التجربة العملية فيمكن للإنسان التعلم من فشلها.

• **إنها تراجيديا الموت (إعدام أنطون سعادة في عام 1949) التي أبقت الحزب موجودًا حتى الآن. الجماعات تحتاج أحيانًا إلى تراجيديا لتستمر، مثل استشهاد الحسين عند الشيعة، وموت المسيح وانبعاثه.**

نعم. لكن تراجيديا الموت قائمة أيضًا في قائمة شهداء «الإخوان المسلمين» ومحنهم، ومحن الشيوعيين العراقيين وغيرهم. الأحزاب السياسية تحتاج إلى رموز وأبطال، لكن هذا لا يكفي للحفاظ على مشروع سياسي. فكر سعادة موجود ومنشور، ويمكن لمن يريد أن يستفيد من كتاباته أن يطالعها. لكن الحزب بات، بالتدريج، قليل الفاعلية، لارتباطه بأجهزة الأمن السورية في لبنان، ثم لاحقًا في سورية.

VI

فلسطين وياسر عرفات والسلام المستحيل

• **أحرزت جميع ثورات التحرر الوطني استقلالها إلا الشعب الفلسطيني. لماذا؟**

هذا السؤال يُطرح بحق، وتصعب الإجابة عنه مثل جميع الأسئلة الموسومة بصيغة «لماذا لم؟» و«لماذا لا؟». وكثيرًا ما يقود هذا الطراز من الأسئلة إلى سلسلة طويلة من التفسيرات والتأويلات غير العلمية وغير الموضوعية التي تصل أحيانًا إلى نوع من جلد الذات، وأحيانًا يفسح في المجال لتبادل اللوم، كأن يُحمِّل الفلسطينيون المسؤولية للأنظمة العربية، أو يقوم بعض العرب بإلقاء اللوم على الفلسطينيين. كما يفتح الباب واسعًا للتأويلات والتفسير التآمري في التاريخ، بحيث يصبح الرد على سؤال مثل سؤال «لماذا لم تحقق حركة التحرر الوطني الفلسطيني أهدافها» كتلة كلامية فاقدة الشكل والبنية من التأويلات والتفسيرات والمبررات التي لا علاقة لها بالموضوع، ويمكن أن تؤدي دورًا تجهيليًا.

الموضوع مهم. لن أجيب عن السؤال بشكل مباشر، بل سوف أشرح تعقيد قضية فلسطين الناجم عن تشابكها وتداخلها بمسألتين: المسألة اليهودية، والمسألة العربية التي شكلت عنوان كتاب لي، وسبق أن عالجت علاقتهما بقضية فلسطين في القسم الأخير من كتاب **أن تكون عربيًا في أيامنا** الذي خصصته للمشروع الوطني الفلسطيني: مأزقه ومستقبله. تقع هذه القضية العادلة التي ظلت من دون حل على تقاطع عقدتين شائكتين: المسألة اليهودية في العالم التي جعلت الحركة الاستعمارية الصهيونية تبدو كأنها حركة قومية، وإسرائيل كأنها تعويضٌ عن ظلم آلاف السنين لليهود، علاوة على أن العالم الغربي الاستعماري صدّر مشكلاته إلى منطقتنا، وتحديدًا المسألة اليهودية، بدلًا من أن يحلها في بلاده. ولهذا صار موقف الغرب من الاستيطان الصهيوني في فلسطين مختلفًا عن موقف الرأي العام العالمي من الاستعمار في مرحلة مابعد الاستعمار، فيما يرى الفلسطينيون أن الصهيونية حركة استعمارية استيطانية مثل الاستيطان الفرنسي في الجزائر. أما ما يراه الغرب،

فالموضوع مختلف تمامًا لأنه مثقل بأمرين: **الأول**، الثقافة الدينية اليهودية التي يتلقاها أي طفلٍ في الغرب، كجزء من الثقافة المسيحية، خصوصًا في الدول البروتستانتية. ولا يستطيع كثيرون أن يروا في الحركة الصهيونية حركةً استعماريةً، بل عودة إلى أرض الميعاد. ولهذا السبب، يصبح هنالك نوع من التورط العاطفي معهم. **الثاني**، أن الحركة الصهيونية تعتبر نفسها ناطقةً باسم المظلومية التاريخية لليهود في العالم. وهذان الأمران هما أهم عناصر تشابك المسألة اليهودية بقضية فلسطين. وجرّاء ذلك، يصبح من الصعب التعامل مع المسألة اليهودية بصفتها مسألة استعمار يجب أن ينسحب من بلادنا إلى دولته الأم؛ ففي هذه الحال، لا توجد دولة أم لليهود. ولذلك، استسهل العالم، وبالتحديد العالم الغربي، رؤية قضية فلسطين على أنها بدأت في عام 1967، وأن احتلال الضفة وغزة استعمار، والدولة الأم هي إسرائيل. أما بالنسبة إلى الشعب الفلسطيني، فإن فلسطين كلها مستعمرة. لكن، في مثل هذه الحال، لا توجد دولة أمّ ينسحب إليها المستعمرون. وهذا في ذاته موضوع معقد يحتاج إلى تفكير من نوع آخر يعتمد في جوهره على حل ديمقراطي.

أما العقدة الثانية التي تتشابك مع قضية فلسطين فهي المسألة العربية التي توسعتُ في شأنها في كتابي **في المسألة العربية** الذي يتطرّق إلى عدم حل مسألة حق تقرير المصير للأمة العربية، وعدم تجسُّد القومية العربية في أمة - دولة، ثم تجسُّد هذه الإشكالية في عدم شرعية الدولة الوطنية، وظهور أيديولوجيات لها طابع فوق دولتي مثل الوحدة الإسلامية والوحدة العربية وغيرها تنفي الشرعية عن الدولة الوطنية أو القطرية كما ساد وصفها. وهي أيديولوجيات تنزع إلى التعامل مع قضية فلسطين كرمز إلى البعد الوحدوي، عربيًا أكان هذا البعد أم إسلاميًا. وكان هذا الشأن يتضمن بعدًا أداتيًا في التعامل مع قضية فلسطين. بينما لجأت أجهزة الدول الوطنية أو القطرية إلى اختراع هويات لها تضرب جذورها في رحم التاريخ الأول للإنسان، وهذا ليس موضوعنا هنا. الأمر الآخر هو التفتت العربي الذي عوّق تأسيس دولٍ ديمقراطية تبادر إلى شكلٍ من أشكال الاتحاد في ما بينها، كما كنا نحلم، كالحالة الأوروبية مثلًا. بل إن التشظي العربي أطلق خلافاتٍ حادةً وتنافسًا صراعيًا، خصوصًا بين الدول الأقرب إلى بعضها من الناحية الأيديولوجية.

وفي هذه الصراعات العربية - العربية، كانت قضية فلسطين موضوعًا رئيسًا على مائدة النقاش، لا تلبث أن تستخدم أداة سياسية. وهذا أثر كثيرًا في حركة التحرر الوطني الفلسطيني، وفي وحدتها الداخلية وبرامجها السياسية، وأثر في الصراع العربي - الإسرائيلي أيضًا. وتلي هذين العاملين سلسلة طويلة من الأسباب والأوضاع التي تجعل إسرائيل وتحالفاتها العالمية متفوقة على الأنظمة العربية ومنظمة التحرير، بما في ذلك عملية بناء الدولة.

منذ عام 1948، وأفترض أن النية في محاربة إسرائيل في ذلك العام كانت صادقة، فإن الخلافات العربية - العربية كانت أقوى من هذه النية الصادقة. ومن المعروف أن للتنافس بين الدول العربية تأثيرًا في مصير الفلسطينيين. وفي بعض الحالات اتخذ التنافس شكل التمسك بأجزاء من فلسطين، وأقصد تحديدًا الصراع بين القيادتين المصرية والأردنية، في تلك الفترة[1]، وبين القيادة السورية بزعامة شكري القوتلي والقيادة الأردنية بزعامة الملك عبد الله إبان حرب فلسطين، وتبعتها صراعات مصر والسعودية، وسورية والعراق، وسورية ومصر.

منذ عام 1948 تبين عمق المسألة الفلسطينية، ولم يتحسّن الأداء لاحقًا، حتى حين أثرت نكبة فلسطين وقضية فلسطين مباشرة في مصائر هذه الأنظمة. ومع أن لا شك عندي في قومية الضباط الشبان الذين تسلموا الحكم في الخمسينيات والستينيات في العالم العربي، وحبهم لفلسطين، لكن أوضاعهم الداخلية المضطربة، وصراعاتهم الشخصية الفردية على النفوذ، وقدراتهم المحدودة، وتعثر

(1) بعد إعلان قيام دولة اسرائيل في 14 أيار/ مايو 1948 دعت الهيئة العربية العليا إلى مؤتمر فلسطيني في غزة. وعقد المؤتمر في 30 أيلول/ سبتمبر 1948 برئاسة الحاج أمين الحسيني، وجرى تأليف حكومة عموم فلسطين برئاسة أحمد حلمي عبد الباقي. غير أن هذه الحكومة لم تدم طويلًا، فوضع قطاع غزة تحت الادارة العسكرية المصرية، وأُبقيَ على مكتب لهذه الحكومة في القاهرة لأغراض المعاملات والوثائق الشخصية. وعارض الأردن هذه الحكومة، وعقد أنصاره من الفلسطينيين مؤتمرًا في سينما النداء في عمان في 1 تشرين الأول/ نوفمبر 1948 ترأسه سليمان التاجي الفاروقي وعجاج نويهض، وانتهى إلى مبايعة الملك عبد الله بن الحسين. وفي 1 كانون الأول/ ديسمبر 1948 عُقد مؤتمر آخر في أريحا برئاسة محمد علي الجعبري، وبويع الملك عبد الله ملكًا على فلسطين. وفي 11 نيسان/ أبريل 1950 جرت انتخابات في الضفتين، وفي الرابع والعشرين من الشهر نفسه أقر المجلس النيابي الموحد وحدة الضفتين.

عملية بناء المؤسسات ومنها الجيش، وعدم التعاون بين الأنظمة ضد الصهيونية، واستخدامهم الديماغوجيا في عرض آرائهم، ومحدودية ثقافتهم وتجربتهم السياسية معًا، كلها عوّقت إمكان أن يساهموا في قسطٍ أكبر مما فعله أسلافهم في قضية فلسطين. ولاحقًا، حين تمكّنت أجنحتهم من الوصول إلى الحكم، أصبحوا انتهازيين لا يتورعون عن استخدام قضية فلسطين أداةً. أما الأنظمة الملكية المحافظة والكتل الليبرالية التي حكمت بعض الدول العربية بين الحربين، فلم ترَ الصهيونية بالعمق الذي نراه نحن اليوم، ولا بالحدّة التي نعبّر عنها اليوم. وكان لدى قسم من هذه الأنظمة الاستعداد لنسج علاقات مع الصهيونية، لأنه لم يكن يفكر بمنطق حركات التحرر الوطني. ومنذ اتصالات قادة الحركة الصهيونية ببعض قادة المؤتمر العربي الأول الذي عُقد في باريس في عام 1913، وتهنئة طه حسين الجامعة العبرية في القدس على افتتاحها في عام 1925، حتى العلاقات التي اكتُشفت بين الكتلة الوطنية في سورية والوكالة اليهودية وقوى سياسية أخرى، لم يكن موضوع فلسطين موجودًا على سلم الأولويات. وربما تواصل بعضهم فعلًا مع الصهيونية، لاعتقاده أن التفاهم مع الصهيونيين هو الطريق الممكن والأفضل للتوصل إلى حلٍّ ما، وأن لا فائدة من المقاومة، بل الفائدة في التمسّك بالتحالف مع الإنكليز والفرنسيين، كي يستميلوا هؤلاء إلى جانبهم ضد الصهيونية. وفكّر بعضهم من جهة أخرى في أن للصهيونية نفوذًا في الغرب، وأن العلاقة معها تفيد السياسي العربي في القصور الرئاسية في فرنسا أو بريطانيا. واستمر هذا النهج الذي عرفناه بين الحربين في الممالك العربية حتى يومنا هذا، خليجية أكانت هذه الممالك أم هاشمية أم سعودية أم علوية أو غيرها. هؤلاء فكروا في أن كسب ود الغرب حتى يقف «معنا» في هذه المسألة هو الأسلم. وحتى في هذه الحالة انتفى لدى دول كثيرة هامش الاستقلالية والقدرة على استخدام عناصر قوتها أو تضامنها من أجل بلورة موقف موحد يمكن أن يضغط على الغرب. النقيض هو ما جرى؛ أي قبول الضغوط الغربية على الدول العربية في موضوع فلسطين، وأصبحت الدول الأقرب إلى الغرب تضغط على غيرها لتفهم مواقف الغرب، لا العكس. وزاد عدد الأنظمة العربية الذي يرى في العلاقة مع إسرائيل أقصر طريق لكسب ود الولايات المتحدة في تنافسها مع أنظمة عربية أخرى على خطب الود الأميركي.

أعتقد أن تحوّل قضية فلسطين إلى صراع ضد الاحتلال في عام 1967 همّش الأصل، أي قضية اللاجئين والعودة. وكان رأيي دائمًا أن الحركة الوطنية الفلسطينية هي حركة لاجئين في الأساس، وأن هذه هي بنية منظمة التحرير الفلسطينية، وهذه هي بنية الفصائل المسلحة. لكن، عندما انتهى المفعول النضالي لهذه الفصائل، بفقدان جبهات التماس مع إسرائيل جبهةً بعد جبهة، الأردنية في البداية ثم اللبنانية وإسكات الجبهة السورية، انتقل مركز الثقل إلى المناطق المحتلة، وتجسد ذلك في الانتفاضة الأولى، واستُغلت هذه الإنتفاضة للاعتراف بمنظمة التحرير التي نقلت مركز الثقل السياسي إلى الأراض المحتلة بعد اتفاق أوسلو في عام 1993. ومنذ أن اختارت منظمة التحرير طريق المفاوضات، أي استخدام الطاقة النضالية والوزن النوعي للفلسطينيين في المفاوضات مع العدو الإسرائيلي، حُمّلت الضفة الغربية وقطاع غزة عبء القضية الفلسطينية، علمًا أنها تكاد لا تتحمّل عبء تحرير ذاتها من الاحتلال. وبعد أن أصبحت المسألة القومية صراعًا فلسطينيًا - إسرائيليًا وليس صراعًا عربيًا - إسرائيليًا، صار ميزان القوى يتحكّم في النتائج، وهو أمر بدهي. ومن الواضح تمامًا إلى أين يميل ميزان القوى بين الفلسطينيين وإسرائيل. لذلك، نحن نعيش اليوم مرحلة موت المفاوضات. وطريق المفاوضات بات في سُباتٍ شديد. وواضح أن إسرائيل معنيةٌ بالمفاوضات، لكنها ليست معنيةً بوصول هذا الطريق إلى نهايته. هي تريد مفاوضات من أجل المفاوضات، وليس من أجل حل عادل. الهدف هو الانفصال عن الفلسطينيين في كيانٍ فلسطيني منقوص السيادة على جزء من الضفة الغربية. والهم الرئيس لديها هو التخلص من أكبر عددٍ ممكنٍ من الفلسطينيين المحصورين في أصغر رقعةٍ ممكنة من الأرض.

الأمر الآخر الذي يستحق التحليل والمناقشة في سياق تطور حركة التحرر الوطني الفلسطيني هو المقاومة. لنتنبه هنا إلى تحول خطير في المصطلحات له مضامين ومدلولات عملية ويعكس تغييرًا جوهريًا في استراتيجيات التعامل مع القضية الفلسطينية. فقد انتقلنا بالمصطلحات من العمل الفدائي المسلح إلى الكفاح المسلح والتحرير ثم إلى شعار المقاومة. والمقاومة في مفهومها الاصطلاحي والعملي لا تمثل استراتيجيا مبادرة، بل هي دفاع عن النفس في

نهاية المطاف. المقاومة في الضفة الغربية هي مقاومة المحتل. لكنها في غزة ردع لإسرائيل كي لا تقوم بالاعتداء على القطاع وسكانه. هذا هو هدف المقاومة، وما عاد التحرير هو الهدف. في يومٍ من الأيام، كان الكفاح المسلح الطريق الوحيد لتحرير فلسطين. وعلى المنوال نفسه، تبدّلت المقاومة اللبنانية، فبعد أن كانت تتطلع إلى تحرير لبنان من الاحتلال الإسرائيلي، ثم تحرير فلسطين، أصبحت بعد عام 2006 جزءًا من الاستراتيجيا الدفاعية للبنان، وقوة ردع في وجه العدو الإسرائيلي كي لا يقوم بأي عدوان؛ أي إنها أصبحت حالةً دفاعيةً فحسب، أي تحولت من استراتيجيا التحرير إلى صيغتها المذهبية الشيعية. إن هذا التحول في ذاته يعني أن القوى المقاومة، أو قوى الردع بمعنى آخر، عرضة دائمًا في عملها ومبادراتها لمقتضيات التوازن الإقليمي في المنطقة. الأخطر من ذلك إن إسرائيل ودولًا أخرى في المنطقة تعي هذا الأمر وتتعامل الى حد كبير مع هذه القوى في ضوء هذا الفهم.

بهذا المعنى، نناقض أنفسنا عندما نتحدّث عن تحريرٍ، وعن اعتبار المقاومة مجرد أداة دفاع عن النفس ضد الاعتداءات الإسرائيلية في الوقت نفسه. والآن، باتت القضية الفلسطينية أمام مفترق طرق؛ فالمقاومة المسلحة أصبحت مجرد استراتيجيا دفاع، خصوصًا في قطاع غزة الذي انسحبت منه إسرائيل في عام 2005. والمقاومة في الضفة الغربية خاضعة لشروط أمنية صعبة جدًا تتلخص بتنسيقٍ أمني بين أجهزة السلطة الفلسطينية والأجهزة الأمنية الإسرائيلية. والمقاومات العربية سكتت مع سكوت الجبهات العربية. هذه هي الحال اليوم، وهي ليست مفعمةً بالأمل.

• سبق أن أشرتَ إلى نقطة مهمة هي التربية الدينية في الدول البروتستانتية، أو الثقافة الدينية التي يتربّى عليها الأطفال والفتيان في أوروبا، والتي تتصل بالتوراة اتصالًا وثيقًا. المفارقة أن أوروبا، على الرغم من هذه التربية، هي التي قمعت اليهود وأبادت بعضهم في خضم معاداة السامية. أما فكرة التفاهم الفلسطيني مع الإنكليز ومع الصهيونية من أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه من فلسطين فلم تكن مقصورة على النظم العربية وحدها، بل كانت هناك تيارات سياسية فلسطينية معارضة للحاج

أمين الحسيني تروّج هذا الأمر. وكان ثمة تيار قوي في المجتمع الفلسطيني يقول «إننا غير قادرين على مواجهة اليهود وبريطانيا، فالأفضل أن نتفاهم معهما للتوصل إلى حلٍّ ما لقضية فلسطين»، وهذا النهج اندثر واضمحل بعد عام 1948، ليعود اليوم بصيغةٍ جديدة. أليس كذلك؟

نعم. ذلك النهج الذي كان موجودًا قبل 1948 أصبح الآن أكثر حضورًا. وهو يعني اليوم التفاهم مع أميركا التي لا حل إلا معها، بحسب أنور السادات حين قال إن 99 في المئة من أوراق اللعبة في يد أميركا. وهذا ما كانت تقوله مملكتا الأردن والسعودية، وهذا ما توصلت إليه الجمهوريات لاحقًا. والحقيقة أن الجمهوريات العربية اتجهت، بعد اجتياح العراق الكويت في آب/ أغسطس 1990، إلى اعتماد خيار «كامب ديفيد» الذي هو خيار أنور السادات. وبدأوا بشكل طقسيٍّ مفاوضات جماعيةً في افتتاح مؤتمر مدريد في 30 تشرين الأول/ أكتوبر 1991، ثم انطلقوا إلى مفاوضاتٍ ثنائية، وتعهد بعضهم لبعضٍ ألا يعقدوا سلامًا منفردًا، ونقضوا عهودهم، وعقدوا أكثر من سلام منفرد. ودعنا هنا، سجاليًا، لا نرفض هذا الاتفاق على أسس مبدئية، فلنحاكمه بمعايير البراغماتية ونسأل: إلامَ أوصل هذا الاتفاق القضية الفلسطينية؟ وأقصد من حيث النتائج العملية. لقد تضاعف الاستيطان في الضفة الغربية أكثر من مرة منذ بدأت المفاوضات الثنائية بوساطة أميركية. وأصبحت الأجهزة الأمنية الفلسطينية أدوات للتنسيق الأمني مع إسرائيل الذي هو أقرب إلى احتلال ثانٍ مساند للاحتلال الإسرائيلي. وصار ميزان القوى بين إسرائيل والدول العربية يميل إلى مصلحة إسرائيل بوضوح.

• أول من بدأ السلام المنفرد بعد انفضاض مؤتمر مدريد هو ياسر عرفات، ثم تبعه الأردن في اتفاق وادي عربة في 26 تشرين الأول/ أكتوبر 1994. لكن، ألا تعتقد أن تطورات الأحوال أرغمت منظمة التحرير على ذلك، ولم تكن لديها خيارات كثيرة؟ فالثورة الفلسطينية المعاصرة التي ظهرت في عام 1965 كانت، في البداية، مجموعات فدائية لا تمتلك من السلاح إلا البنادق القديمة، ومستوى متواضعًا من العمل العسكري، وكانت الأهداف هي تحرير فلسطين كلها. وحين

قويت الثورة الفلسطينية بعد معركة الكرامة في 21 آذار/ مارس 1968، وبدأت تتحول إلى حركة تحرر وطني، راحت الأهداف تتراجع، وبدأ التفكير بدولةٍ فلسطينيةٍ على الضفة الغربية وقطاع غزة، وهو العرض الذي حمله وزير الخارجية الأميركي الأسبق وليم روجرز في عام 1970. وبعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973، وخطاب ياسر عرفات أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام 1974، تبنت المنظمة برنامج النقاط العشر. وكان هذا الأمر مفارقةً في التاريخ الفلسطيني الحديث، أي عندما كان الفلسطينيون ضعفاء كانت أهدافهم كبيرة، وكلما راحت المنظمة تقوى كانت الأهداف تتقلص. ربما كانت الوقائع العربية ووقائع السياسة العالمية تُجبر حتى النظم العربية على التراجع.

كلما قويت الحركة دخلت معمعان السياسة، وصارت ملزمةً تقديم برامج سياسية تأخذ في الحسبان الممكن وغير الممكن. وعندما كانت خارج مجال السياسة العربية والدولية، كانت برامجها السياسية أقرب إلى الأيديولوجيا والعقائد الوطنية. الميثاق الوطني الفلسطيني مثلًا يصح أن نسميه العقيدة الوطنية لحركة التحرّر الوطني الفلسطيني التي أجمعت عليها الفصائل كلها. ولكن، عندما بدأ العمل السياسي يكتسب زخمًا، وراحت المنظمات تصوغ برامج سياسية قريبة من الواقع، فإن ذلك حدث في سياق محاولة البحث عن حلفاء في الغرب، بعدما حقق العرب نصف إنجاز ونصف هزيمة في حرب 1973. آنذاك بدأ موسم البرامج المرحلية. ومع ذلك، أنا أعتبر اتفاق أوسلو، من الناحية السياسية الواقعية، خطيئة، وليس خطأً فحسب. أما في حالة اتفاقيتي مصر والأردن للسلام المنفرد مع إسرائيل، فالأمر يفسر نفسه: اتفاق سلام منفرد، أي من دون حل القضية الفلسطينية؛ إنه تخلٍّ عن الصراع العربي - الإسرائيلي من دون حل القضية التي تعتبر جوهر هذا الصراع.

إن اتفاقات السلام المنفردة، والتخلي عن القضية الفلسطينية كجوهر للصراع، بعقد اتفاقيات سلام مع إسرائيل من دون حل قضية فلسطين، يعني نوعًا من التصريح بأن جميع ما قامت به مصر والاردن منذ عام 1948 نحو القضية الفلسطينية كان خطأً، وجرى تصحيحه عبر عقد هذه الاتفاقيات.

- **ألا تعتقد أن الاصطدام بالواقع أجبر الفلسطينيين على هذا الانعطاف؟**

لكن الاصطدام بالواقع في عام 1967 أدّى إلى العكس تمامًا، لسببٍ بسيط هو الحاجة إلى التشبث بالموقف الأصلي الراديكالي كي لا نُهزم سياسيًا. ومن هنا جاءت لاءات الخرطوم المعروفة الثلاثة[2]. فعندما تُهزم في معركة عسكرية، تبادر إلى ردة فعل معاندة، لتؤكد للعدو أنك لم تهزم، ولن يحصد العدو النتائج السياسية لنصره العسكري. وفي هذه الحال، تصبح ردة الفعل نوعًا من الصمود. لكن، عندما تعود إلى طاولة المفاوضات، بعد تحقيق نصف إنجاز، أو نصف هزيمة، أو نصف فشل، كما كانت الحال في حرب 1973، فحينذاك، لا بد من برنامج سياسي تسووي. لكن المصيبة أن ما جرى هو التخلي عن القضية الفلسطينية وصنع سلام ثنائي. من ناحية الفلسطينيين، رخّص لباقي الأنظمة السير في طريق الصفقات الثنائية بإبرام اتفاقات أو علاقات، و لم تتحقق حتى تسوية، لأنهم ذهبوا إلى تسويةٍ من غير شروط، عدا الاعتراف بمنظمة التحرير. كانت هذه كارثة حقيقية.

• **لنتذكر مشروع روجرز الذي ظهر بعد هزيمة 1967 القاسية.**

لم يكن مشروع روجرز عادلًا أصلًا، وتبناه عبد الناصر لإحراج إسرائيل والغرب، ولأنه أراد فسحةً للراحة من حرب الاستنزاف التي استنزفت مصر أيضًا. وإسرائيل في تلك المرحلة لم تكن في تعنتها الحالي، وكانت تسعى فعلًا إلى مبادلة غالبية الأراضي المحتلة باعترافٍ عربي بها، وهو الاعتراف الذي لم تحصل عليه بعد حرب 1948. وكان دافيد بن غوريون يعتقد أن لا بد من حرب أخرى كي يسلم العرب بوجود إسرائيل. لقد عُرض مشروع روجرز بعد حرب الاستنزاف[3]،

(2) كانت «لاءات» مؤتمر القمة العربي في الخرطوم (29/ 8/ 1967)، في الأساس أربعة هي: لا للصلح، لا للاعتراف، لا للمفاوضات، لا للانفراد بالصلح. واستقر الرأي على اللاءات الثلاث الأولى فقط.

(3) أُعلن مشروع وليام روجرز في 19 حزيران/ يونيو 1970، ووافق الأردن عليه في 25 تموز/ يوليو 1970، ثم أعلنت اسرائيل موافقتها عليه في الحادي والثلاثين من الشهر نفسه، فيما رفضته سورية وتبعتها منظمة التحرير الفلسطينية. أما حرب الاستنزاف على الجبهة المصرية فبدأت في آذار/ مارس 1968 واستمرت حتى قبول مصر مشروع روجرز. وساهمت حرب الاستنزاف في إعادة تدريب الجيش المصري، وبناء خط دفاعي صاروخي، وإعداد الجيش لخوض معركة استعادة سيناء، وهو ما وقع بعد موت الرئيس جمال عبد الناصر، أي حرب 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1973.

وهي حربٌ فيها إثباتٌ للذات بعد هزيمة خاضتها كل من مصر وسورية، وكان ثمنها على المجتمع المصري ثقيلًا جدًا جدًا. وأعتقد أن عبد الناصر كان يبحث عن طريقةٍ لإيقافها.

كان العبء ثقيلًا جدًا، لكن هذه الحرب أظهرت أن مصر تتمتع بالقدرة على المقاومة وعلى الصمود. ولهذا أمكن التعاطي مع أطروحاتٍ سياسيةٍ كمشروع روجرز، وقد تصرف عبد الناصر آنذاك بواقعيةٍ سياسية. وبعدها، تحسّن التسليح السوفياتي، وتلقى عبد الناصر ما أراد، بعد أن كان يلح على السوفيات ولا يُستجاب له. كما تلقى الأسد بعده بقليل دعمًا عسكريًا سوفياتيًا كبيرًا لإعادة تسليح الجيش السوري وبنائه، وتضمن ذلك الدعم سلاحًا استراتيجيًا هو منظومة صواريخ سام.

القضية الرئيسة أن هناك نزعة عربية للخروج من الصراع العربي – الصهيوني من دون حل قضية فلسطين. لم تندلع الحرب مع إسرائيل بسبب قطاع غزة الذي كان تحت السيادة المصرية، حين ظهر إلى الوجود الصراع العربي – الصهيوني. وهو الذي نشأ في سبيل فلسطين مع تأسيس دولة إسرائيل، وكان الجميع مقتنعًا أن الوطن العربي كله مهدّد أساسًا بقيام دولة إسرائيل، لا بسبب الأراضي التي احتُلت في عام 1967. كان احتلال ذلك العام نتيجة الصراع لا سببه. وبالتالي، فإن إعادة هذه الأراضي لا تفترض إزالة الصراع، إلا إذا جرى التوصل إلى تسوية تاريخية كبرى. ولم تحصل مثل هذه التسوية، بل كان ثمن خروج بلد عربي من الصراع العربي – الصهيوني استعادة أراضيه المحتلة عام 1967. المشكلة أن إسرائيل هي الأكثر تمسكا بفهم الصراع كصراع عربي – إسرائيلي لا كصراع فلسطيني – إسرائيلي ولهذا تريد حله على هذا الأساس مع العرب من دول حل لقضية فلسطين، لأن القضية الفلسطينية تصبح غير مهمة إذا تحقّق السلام مع العرب.

كانت الحركة الصهيونية والوكالة اليهودية مصرتان قبل حرب 1948 على نسج علاقات بالقوى السياسية في عدد من البلدان العربية التي لا تقع في دائرة نشاطها الاستيطاني المباشر. وأصبحت إسرائيل منذ عام 1948 مصرة على اعتراف الدول العربية بها، كما دأبت على مراقبة التطورات والحوادث السياسية،

حتى التصريحات السياسية في البلدان العربية، على اعتبار أنها مصدر تهديد لها. كما أن المناطق المتاخمة لخطوط الهدنة كانت قبل عام 1967 مسرحًا لعمليات عسكرية إسرائيلية اتخذت طابع المجازر ونسف البيوت، وتاريخ ذلك موثق. أما حرب عام 1967 فكانت حربًا إسرائيلية ضد الدول العربية، لا ضد الفلسطينيين وحدهم. بل إن استراتيجيا إسرائيل مع الدول التي وقعت معها اتفاقات سلام تتضمن فهم الصراع على أنه صراع عربي - إسرائيلي. ويتجلى هذا بشكل واضح عندما يتعلّق الأمر بمشروعات استراتيجية عربية. فهل تقبل إسرائيل بناء برنامج نووي مصري أو أردني بعد أكثر من ثلاثة عقود على توقيع اتفاقات سلام مع هاتين الدولتين؟ ألا تصر على أن تُستشار بصفقات السلاح للأردن ومصر أو لأي دولة عربية أخرى؟ وعادة ما يكون لها تحفظات تقنية عليها. وتؤكد تفاهماتها مع المزودين مثل الولايات المتحدة وروسيا وفرنسا وبريطانيا أن مثل هذه الصفقات يجب ألّا تمثل خطرًا على أمن إسرائيل، حتى لو كانت هذه الصفقات لدول خليجية. وكما أشرت في بداية هذا الحوار، فإن إسرائيل تعتبر القومية العربية نقيضًا لها. وبناء على ذلك، فإن اتفاقات السلام المنفردة وخروج بعض البلدان من الصراع العربي - الإسرائيلي هو خروج من طرف واحد. وما لا شك فيه أن خيار بعض الدول العربية في هذا الاتجاه هو النكسة الكبرى للعلاقة الفلسطينية - العربية.

وحاول ياسر عرفات ومعه من بقي من قادة منظمة التحرير أن يسير على سكة السلام المنفرد العربي - الإسرائيلي بقاطرة سلام منفرد فلسطيني - إسرائيلي، لكن القواعد التي تنطبق على مصر لا تنطبق عليه. فمنظمة التحرير ليست أكبر دولةٍ عربية مثل مصر، والسلام معها لا تعتبره إسرائيل قضية استراتيجية لا يمكن التملص منها. لذلك لم يحصل الفلسطينيون على أي شيء لقاء السلام المنفرد مع إسرائيل. وكل ما حصلوا عليه هو الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية، لا الاعتراف بدولة؛ وهذا هو الإنجاز الرئيس في اتفاق أوسلو. فهل هو إنجاز فعلًا؟ لا طبعًا. ففي النهاية، ضُحّي بالمنظمة على مذبح السلطة الوطنية. غير أن الاتفاق أدى إلى عودة جهاز منظمة التحرير الفلسطينية التي كان محرمًا عليها العودة إلى أي جزء من أراضي فلسطين. إنها عودة القلة المشروطة بعدم عودة الكثيرين؛ عودة جزء من جهاز منظمة التحرير من دون اللاجئين. إنها عودة تنفي حق العودة.

• ربما يمكننا أن نشبّه الوضع الفلسطيني اليوم بأننا وصلنا إلى عجزَيْن: عجز الإسرائيليين عن إطفاء شعلة التحرّر الوطني لدى الفلسطينيين، وعجز الفلسطينيين عن تحرير وطنهم. فإذا قمنا بمقاربةٍ منطقيةٍ، فربما يكون هذا العجز المتبادل مدخلًا إلى تسوية، لكننا لم نتوصل إلى تسويةٍ تاريخيةٍ، بل وصلنا إلى أوسلو الذي يجسّد حقًا ذلك العجز. ومع ذلك، فشل هذا الاتفاق. إلى أين نتجه الآن إذًا؟

الإسرائيليون في مأزق، نعم. لأن قضية فلسطين قائمة وتتفاقم، ولأن من غير الممكن الحفاظ على نظام أبارتهايد في هذا العصر. والفلسطينيون في مأزق، صحيح. ولم يتحقّق التحرّر الكامل من الاحتلال الإسرائيلي، وتضاعف الاستيطان، ويدور بين فصائلهم الكبرى صراع على السلطة، ويتكرس الانقسام بين الضفة وغزة، والشتات مهمش، ولم تقم دولة فلسطينية، وما زالت إسرائيل تمسك بالمداخل والمخارج في الاقتصاد الفلسطيني، فضلًا عن السياسة والسيادة وحياة الناس كلهم. في هذا الإطار الذي تمكّن فيه الاستيطان من التهام الضفة الغربية، صار من المحال التوصل إلى تسويةٍ إقليميةٍ يجري فيها الفصل الديموغرافي بين إسرائيل وأراضي عام 1967. هذا الفصل، خصوصًا في مناطق القدس والخليل وبيت لحم، وحتى في منطقة نابلس، صار من الصعب جدًا تنفيذه. وبدأ هذا الواقع ينتج فصلًا عنصريًا (أبارتهايد) ناجمًا عن الاستيطان الاستعماري. كيف يجدر بنا التعامل مع هذا الوضع؟ مبدئيًا، لو أن إسرائيل تعاملت مع عرب الداخل (عرب 1948) بصفتهم واقعين تحت الاحتلال من دون أن تعطيهم الجنسية، لنشأت وحدة بين عرب 1948 وعرب 1967. غير أن الممارسة الإسرائيلية المركّبة جعلت العرب في إسرائيل يمتلكون حقوقًا سياسية كاملة شكليًا، وناقصة عمليًا. وصارت لهم مصلحة في وضعهم الحالي. لذلك يغلب على موقفهم من قضايا الضفة والقطاع طابع التضامن، لا النضال الموحد ضد هدفٍ واحد، أو من أجل هدفٍ واحد.

المعضلة الآن هي التالية: كيف يمكن تجاوز هذه المعطيات؟ من السهل على الشبان تجاوز ذلك، لأنهم غير مرتبطين بواقع الحياة المادية، ولا يقومون بإنتاج حياتهم المادية، وهم يندفعون إلى النضال المشترك مع أهالي أراضي

1967. لكن، حالما يبلغون ويتخرجون في الجامعات ويبدأون العمل، تنفصل العلاقة بين المنطقتين من جديد. لعلك لاحظت، في هذه الأيام التي يجري فيها الكلام على ما سموها في الغرب «انتفاضة السكاكين»[4]، أن الذين يتواصلون معًا على مستوى الاحتجاج السلمي في الضفة والقطاع وعرب 1948 هم أبناء الجيل نفسه من المنتمين إلى الحركة الوطنية، وهؤلاء يتواصلون عبر وسائل التواصل الاجتماعي وغيرها. بينما الأهل، أو من يسمون الأكبر سنًّا، فهم منشغلون بهموم الحياة اليومية، ولا يقومون بنضالاتٍ مشتركة. أصبح الفلسطينيون منقسمين في الواقع، وفي أدوات النضال، وفي الأهداف السياسية المحلية بين الشتات وأراضي 1948 وأراضي 1967. وأراضي 1967 فيها ثلاثة أجزاء: الضفة وغزة والقدس، وفوق ذلك جاء التشريد الثاني لفلسطينيي سورية. المشكلة هي كيف نؤسس مشروعًا سياسيًا جامعًا للفلسطينيين يطرح قضية فلسطين بشموليتها، وذلك مع الاهتمام بالقضايا العينية مثل قضية المسجد الأقصى من جهة، أو الاستيطان في الضفة الغربية أو حصار غزة. هذه هي المهمة الرئيسة الآن أمام التفكير السياسي الفلسطيني. كيف نطرح في وجه إسرائيل والعالم كله قضية فلسطين كلها، وليس قضية الضفة وحدها أو القدس أو غزة وحدها. التجديد الفكري الذي يطرح في هذه الحالة، وقد طرحناه مبكرًا فعلًا، هو المواطنة والمساواة لجميع الفلسطينيين في دولةٍ واحدة. لكن المجتمع الإسرائيلي يرفض هذا الأمر قطعيًا، وكذلك الحركة الوطنية الفلسطينية بفصائلها، فضلًا عن عدم وجود كتلة جدية من الحلفاء في الوسط اليهودي داعمة لهذا الهدف. المجتمع الفلسطيني نفسه منقسم جدًا، والمنظمات السياسية الرئيسة، مثل فتح وحماس، ترفض هذا الطرح، وتريد سلطة، وتريد حكمًا، وتريد أن يكون لها كيان معترف به عربيًا وعالميًا.

• حركة حماس نفسها سلطة في غزة. ويحتاج الأمر إلى تفكير معمق وجاد، ولو على المستويين الفكري والنظري. أذكر بعد «أوسلو» أن مجموعاتٍ كثيرة تعنى بحق العودة ظهرت في الأوساط الفلسطينية. ربما تفاءلنا في أن يكون النضال من

---

(4) ليست انتفاضة في الواقع، وليست هبّة. إنها عمليات مقاومة ذات طابع فردي على الأعم، ووسائلها هي السكين والطعن والدهس وغير ذلك.

أجل حق العودة تعويضًا عما حصل في أوسلو. وكان الأمل يحدونا إلى تأسيس تيارٍ قوي قادر على الضغط على أي قيادةٍ فلسطينيةٍ، كي لا تذهب بالمفاوضات بشكل معاكس لجوهر القضية الفلسطينية. لكن، مع الأسف، هناك اليوم أكثر من مئة مجموعة تعنى بحق العودة في جميع دول الشتات، ولم تتمكّن هذه المجموعات، بعد نحو أربعة وعشرين عامًا على «أوسلو»، من تحويل وجودها إلى تيار سياسي، وظلّت مجرّد مجموعاتٍ متناثرة لديها أحيانًا بعض التنسيق. وبهذا المعنى، لم يستطع المجتمع الفلسطيني بعد «أوسلو» أن يؤسس تيارًا سياسيًا فاعلًا يعبر عن المصالح المستقبلية للشعب الفلسطيني، ومنها حق العودة.

هذا توصيف سليم. لكن، لا تنسى أن «أوسلو» هو العامل الرئيس، لأنه همّش الشتات تمامًا، ولا يمكن الاستعاضة عن الحركة الوطنية المنظمة في مجموعة مبادراتٍ وجمعياتٍ من طبيعتها أن تنقسم وتتشظّى، وهي مشغولة دائمًا بالبحث عن التمويل. أنت لا تستعيض عن حركة سياسية بجمعيات، فما بالك بالاستعاضة بها عن حركة تحرر؟ لذلك أعتبر هذه المبادرات نوعًا من الاحتجاج على أوسلو، ومحاولات مجتمعية للتمسك بالثوابت. في المفاوضات جرى عمليًا التنازل عن حق العودة باعتباره حقا يثبَّت سياسيًا في اتفاق، وجرى التمسك به شعارًا وحقًا معنويًا. وحدث ذلك عندما تحول الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي إلى صراع حدود، بل حتى إلى مفاوضات على حدود صلاحيات السلطة الوطنية في ظل الاحتلال.

لنتذكر أن وحدة الشعب الفلسطيني تحققت عندما نشأت منظمة التحرير الفلسطينية ببرنامج واضح وبمؤسسات متعددة على الصعيد السياسي والثقافي والاقتصادي والنقابي. هذه مؤسسات مهمة كانت تحافظ على وحدة الشعب الفلسطيني والتفافه على أهداف محددة. لكن اتفاقية أوسلو حطمت عمليًا هذه البنى واحدة تلو الأخرى بعد الهزيمة العنيفة التي تعرضت لها المنظمة في عام 1982. وفي المقابل لم تقم دولة فلسطينية، بل سلطة حُدد نطاق عملها في الضفة وغزة، وأدارت ظهرها إلى باقي الفلسطينيين. لاحظ هنا الفارق: إسرائيل دولة لليهود في كافة أنحاء العالم؛ إنها دولة لغير مواطنيها. أما السلطة الفلسطينية فتنازلت عن الفلسطينيين خارج حدود عام 1967.

• حسنًا، لا زلنا في محاولة لرصد التحولات الفلسطينية قبل «أوسلو» وبعده. اليوم، من مرصدك الحالي، وبعد هذه التجربة السياسية والفكرية الطويلة، كيف تقوِّم الانتفاضتين الأولى والثانية؟

الانتفاضة الأولى في 8 كانون الأول/ ديسمبر 1987 ناتجة مباشرة من حرب لبنان في عام 1982، ومن استضعاف منظمة التحرير عربيًا بعد تلك الحرب. من ناحية الاستراتيجيا، أفترض أن الانتفاضة الأولى كانت لديها استراتيجيا، أو وُضعت لها استراتيجيا سياسية. فبعد حرب عام 1982 وخروج منظمة التحرير وقسم كبير من مقاتليها من لبنان، فقدت المنظمة التّماس مع الوطن المحتل، وأصبحت جهازًا بيروقراطيًا في تونس، ولديها قوات مسلحة عليها أن تنفق عليها بعد أن خرجت من ساحات المواجهة. أما فلسطين المحتلة فباتت على تماس مباشر مع القطاع الغربي، وما عاد لدى المنظمة قوات مسلحة أو فصائل تصطدم بإسرائيل في كل يوم، بل أصبح القطاع الغربي وحده الذي يخطّط وينفذ عمليات ضد إسرائيل، وتركز ذلك في المناطق المحتلة عام 1967. وآنذاك ظهرت مصطلحات جديدة، مثل «أموال الصمود» التي صارت موضوعًا للتقولات والشائعات في الضفة الغربية، واكتنفتها مبالغاتٌ كثيرة عن الفساد. وكانت النميمةساريةً بين الفصائل، وهي مرضٌ حقيقي ناجم عن عقلية المحاصصة التي تُحِل النميمة في محل الصراع السياسي. وعلى العموم، ظهرت في تلك الآونة قيادات سياسية في حركة فتح تمارس العمل السياسي والعمل المسلح معًا. وشهدت الضفة الغربية، وكذلك قطاع غزة آنذاك، خروج الفصائل إلى العمل السياسي الذي بات غير مقصور على رؤساء البلديات ولجنة التوجيه الوطني والحزب الشيوعي الفلسطيني الذي كان الحزب الوحيد الذي يمارس السياسة من غير عملٍ مسلح.

بعد حرب عام 1982، ظهر نمط جديد من العمل السياسي هو تأسيس روابط واتحادات وحركة للشبيبة وصحف ومجلات وجمعيات ومؤسسات متعددة الأهداف، وهذا النمط الجديد يشبه الطراز الذي كانت تعمل به منظمة التحرير. لذلك أعتقد، بطريقةٍ استعادية، أن الانفجار أصبح مسألة وقت، لأن قيادات

سياسية متفرغة للعمل السياسي تحولت إلى قيادة الانتفاضة التي كانت ستندلع بحادثٍ أو من دون حادث. الخلفية كانت خروج منظمة التحرير من لبنان، وانتقال ثقل المواجهة مع إسرائيل إلى المناطق المحتلة عام 1967، وحالة التطبيع التي كانت قائمةً في المناطق المحتلة، ونشوء روابط القرى وطرح بدائل من منظمة التحرير، ونقمة الحركة الوطنية على ما يجري من تطبيع وغيره. والخلفية المباشرة لاندلاعها هي إقصاء منظمة التحرير، والهوان الذي نالته في قمة عمّان[5]، وما سبق من استهداف بقايا منظمة التحرير ومقاتليها (الاحتلال الإسرائيلي للبنان قضى على الوجود الرسمي للمنظمة وعلى جزء كبير من الوجود العملي لها. إلا أن الحوادث اللاحقة بدءًا من انشقاق فتح سنة 1983 أنهى الوجود الفلسطيني على الصعيد المؤسسي وعليها كقوة لها تأثير أو قادرة على حماية التجمعات الفلسطينية في لبنان)، ثم الحرب على المخيمات في لبنان. وهنا أصبح الشعب الفلسطيني كأنه مستهدف عربيًا، وأصبحت ساحة المواجهة، وحالة التماس الوحيدة مع إسرائيل هي الأراضي المحتلة وحدها. المعروف أن حوادث مثل مقتل عمال من جباليا في قطاع غزة في أثناء عودتهم إلى منازلهم من عملهم، وما أعقب ذلك من احتجاجاتٍ لم تكن فريدةً من نوعها في ظل الاحتلال. لكن، ما ميّز ذلك الحادث حينذاك، وأنا كنت أستاذًا في جامعة بيرزيت، وكان عدد كبير من قادة الانتفاضة من الطلاب ورفاقهم، أن جميع الفصائل انخرطت فورًا في التظاهرات، ودفعتها إلى عدم التوقف. ووصلت الشعلة التي انطلقت من غزة إلى مخيم بلاطة ثم انتقلت إلى جميع أنحاء الضفة الغربية. وعلى هذا النحو، نشأت قيادة موحدة للانتفاضة من الفصائل الرئيسة. وكان لافتًا رفض حركة حماس الانضمام إلى تلك القيادة الموحدة، بل انفردت بجسمٍ سياسيٍّ مستقل يدعو إلى إضرابات وحده. وهذا في الحقيقة انشقاق واضح للإخوان المسلمين عن المجتمع الفلسطيني. وهذا أمر مهم جدًا، وهذا يحتاج إلى دراسة ذلك السلوك، لأن قيادة الانتفاضة، حين كانت تعلن إضرابًا، على سبيل المثال، كانت «حماس» تعلن إضرابًا في يوم آخر. وتلك كانت محاولةً مبكّرة لبلورة تيار بديل وهوية سياسية بديلة.

---

(5) خلا البيان الختامي لهذه القمة العربية (عمان، 8/11/1987) من فقرة خاصة عن قضية فلسطين.

تعبت الانتفاضة بداية لعدم تبلور رافعة عربية سياسية فاعلة تستطيع أن تأخذ العملية النضالية الفلسطينية وتضحياتها الى أبعد ما تفرضه محدودية الإمكانات التي يمتلكها الشعب الفلسطيني والقيادة الموحدة للانتفاضة في الأراضي المحتلة، بل إن العكس هو ما جرى. فاجتياح العراق للكويت في آب/ أغسطس 1990 والحرب الأميركية على العراق في عام 1991، أديا الى انهيار النظام العربي. ورافق ذلك تفسخ الكتلة السوفياتية، وانهيار الاتحاد السوفياتي نفسه ومنظومته. وفي الشوط الثاني من الانتفاضة، كان الناس في حاجةٍ كبيرةٍ إلى حركة حماس لأنها استمرت في الكفاح المسلح. الإنجاز الكبير الذي تجلى في القيادة الموحدة وفي لجان الأحياء واللجان الشعبية، وأنا شاركت فيها بقوة ناشطًا وأستاذًا جامعيًا، انعكس، في تلك الفترة، حضورًا سياسيًا للمنظمة عالميًا وعربيًا ومحليًا، وأُعيد طرح قضية فلسطين بقوة أكبر كثيرًا من السابق، بل أكثر مما كانت عليه في أيام منظمة التحرير في لبنان، واكتسبت قضية فلسطين تضامنًا إنسانيًا مهمًا. لكن، جاءت التطورات الدولية الكبرى، كإعلان انهيار الاتحاد السوفياتي، ودخول العراق إلى الكويت، ثم حرب إخراج العراق من الكويت، لتجعل الولايات المتحدة تبادر إلى مسعى سياسي شامل، بعد أن وقف العرب إلى جانبها في حرب الكويت. فبدأت الاتصالات لعقد مؤتمر مدريد، وانضمت منظمة التحرير الفلسطينية إليه بوفد من الضفة وغزة. ولم تحضر منظمة التحرير مؤتمر مدريد بصورة مستقلة كما هو معروف، بل في عداد وفد أردني - فلسطيني مشترك.

وصلت مفاوضات مدريد إلى طريق مسدود، ولم تكن للوفد الفلسطيني المؤلف من شخصيات فلسطينية من الضفة والقطاع أي صلاحياتٍ تفاوضية، بأمر قاطع من ياسر عرفات. بعد ذلك، اعترفت الولايات المتحدة الأميركية بمنظمة التحرير كخاتمة للاتصالات التي بدأتها منظمة التحرير مع السفير الأميركي في تونس[6]، ثم تخلت منظمة التحرير بشكل واضح عن الكفاح

(6) بدأ الحوار الأميركي - الفلسطيني رسميًا في تونس في 12 كانون الأول/ ديسمبر 1988، وشارك فيه من الجانب الأميركي السفير في تونس روبرت بيلليترو، ومن الجانب الفلسطيني ياسر عبد ربه والحكم بلعاوي.

المسلح بإدانتها «جميع أشكال الإرهاب»[7]، وأعربت عن استعدادها الاعتراف بإسرائيل. وكانت هذه بداية الاعتراف بمنظمة التحرير، وهكذا بدأ مسار أوسلو. لقد فشل مسار مدريد، لأن المنظمة أرادت من إسرائيل أن تدرك أن لا تفاوض إلا معها، وليس مع غيرها.

• في الإشارة الى قيام حماس بتشكيل قيادة خاصة بها في أثناء الانتفاضة الأولى، إضافة الى استمرارها في العمليات المسلحة، هناك رواية تقول إن قيادة الإخوان المسلمين في غزة اجتمعت بقيادة الشيخ أحمد ياسين، وتداول أعضاؤها ماذا يمكنهم أن يفعلوا مع اندلاع الانتفاضة. ورفض معظم قادة الإخوان المشاركة العسكرية. لكن زعيم الحركة الشيخ أحمد ياسين والقيادي فيها عبد العزيز الرنتيسي، سلكا مسلكًا مغايرًا، وطلبا إلى صلاح شحادة تأسيس بعض المجموعات الأمنية لهذا الغرض.

هذا أمر آخر، قد تكون معلوماتك صحيحة، ويمكن أن تجد تبريرًا قويًا لها في الرؤية الإخوانية الفلسطينية التقليدية ماقبل الانتفاضة لمسألة تحرير فلسطين، وهي التي قطعت حركة فتح معها. لكنني لا أعلم هل هذه الرواية صحيحة أم لا. طورت الانتفاضة الأولى عملها بتأليف قيادة موحدة من أربعة تيارات رئيسة هي: فتح والجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية والحزب الشيوعي الفلسطيني (حزب الشعب لاحقًا). وتأسّست حركة حماس (أنا لا أتحدث عن الاخوان المسلمين. والذين كانوا في الضفة كانو يتبعون تنظيم الاخوان في الأردن) بعيد اندلاع

---

(7) في 13 كانون الأول/ ديسمبر 1988 عقدت الجمعية العامة للأمم المتحدة اجتماعها في جنيف في إجراء غير مسبوق، حيث انتقل ممثلو 159 دولة، بينهم 50 وزير خارجية، إلى جنيف للاستماع إلى خطبة ياسر عرفات بعدما رفضت الولايات المتحدة الأميركية منحه تأشيرة دخول إلى أراضيها. واعتبرت هذه الخطبة من أغلى الخطب في تاريخ الأمم المتحدة، فبلغت تكلفتها 645 ألف دولار. وفي المؤتمر الصحافي الذي عقده ياسر عرفات في اليوم التالي أعلن موافقته على القرار 242 وعلى حق اسرائيل في الوجود ودان الإرهاب. وكان ريتشارد مورفي مساعد وزير الخارجية الأميركي طلب من كلوفيس مقصود أن يبلغ إلى عرفات أن الادارة الأميركية مستعدة للحوار مع منظمة التحرير الفلسطينية إذا دان أبو عمار الإرهاب. في أثناء المؤتمر الصحافي قال عرفات Renounce Terrorism I، وتعني: «أنا أتخلى عن الارهاب». لكن بعض الحاضرين علّقوا على الفور: هذا غلط. يجب أن تقول I denounce، أي «أنا أدين الإرهاب»، وليس Renounce. فرد أبو عمار: I denounce Tourism أي «أنا أدين السياحة»، وضحك الجميع.

الانتفاضة الأولى بأسابيع وأقامت قيادة منفصلة، ولم تشارك في القيادة الموحدة. لكن إرهاصات نشوئها كانت قائمة بين شبان الإخوان.

وكنت على تواصل مع ما يجري من خلال طلابي الفتحاويين في جامعة بيرزيت، مثل مروان البرغوثي وزملائه في الجامعة من الضفة الغربية وغزة، وبعض الناشطين في حركة الشبيبة الفتحاوية. كما كنت على تواصل مع أحد أعضاء المكتب السياسي لحزب الشعب (الشيوعي) الذي كان بشير البرغوثي يوفده لإطلاعي على ما يجري. كانت علاقتي ببشير البرغوثي ممتازة، وكذلك بناشطي الفصائل من الجبهتين الشعبية والديمقراطية. كان رجلًا واعيًا ومنفتحًا، أمضينا ليالي طويلة نتناقش في بداية الانتفاضة الأولى. كنت أعيش وحدي حين كنت محاضرًا في جامعة بيرزيت، وكان يبيت في بيتي أحيانًا. وكنا نتناقش كثيرًا في شؤون الحركة الشيوعية وما يجري في الاتحاد السوفياتي من إصلاح في حينه، وفي شؤون الانتفاضة الأولى بالتفصيل. وأعتقد أنه جرى التقليل من أهمية دوره فيها. ما أشرت إليه سابقًا عن أن حماس قررت أن تعمل وحدها في الانتفاضة الأولى من دون أن تكون جزءًا من القيادة الموحدة هو أمر يحتاج الى دراسة وبحث وتحليل، خصوصًا في سياق فهم التحولات التي طرأت عليها من الخطاب الدعوي العام إلى الخطاب السياسي الوطني. وهنا، لا بد من أن أضيف أن جماعة الإخوان المسلمين خضعت لتغير جوهري عبّر عنه ظهور الكتل الإسلامية في جامعات الضفة والقطاع، وكذلك في الكويت. والكتل الإسلامية في صراعها مع القوائم الطالبية للفصائل الوطنية غيّرت خطابها الذي أصبح أكثر تسيّسًا، وراح يُعنى أكثر بالقضايا الوطنية الفلسطينية، لا بالقضايا الاجتماعية والدينية فحسب. أعتقد أن حماس مثّلت تحولًا لدى القيادات الشابة في حركة الإخوان المسلمين نحو العمل السياسي الوطني المباشر. وحصل التحول بداية في أوساط الحركة الطالبية في غزة والضفة والكويت.

• قُبيل الانتفاضة؟

نعم، قُبيل الانتفاضة الأولى. وأعتقد أن هذا التغير كان جوهريًا، إذ نشأ جيل جديد من الإخوان المسلمين في جامعات الضفة الغربية والأردن،

والكويت أيضًا، كان له احتكاك يومي بالقوى الوطنية، ويتنافس معها وطنيًا. وهؤلاء هم الذين أسّسوا حماس. وأعتقد أن أباهم الروحي كان أحمد ياسين.

• أعادت الانتفاضة الأولى منظمة التحرير إلى الخريطة السياسية الدولية، لكن الانتفاضة الثانية تبدو كأنها تبدّدت نهائيًا. لماذا؟

الانتفاضة الثانية كانت مرة أخرى ردة فعل على محاولة عزل القيادة الفلسطينية، لأنها قالت «لا» في مفاوضاتها مع رئيس الوزراء الإسرائيلي إيهود باراك وفريقه برعاية الرئيس الأميركي بيل كلينتون في منتجع كامب ديفيد، وأصرت على استمرار الانسحابات الإسرائيلية، واحتجت على عدم التوصل إلى «حل نهائي». ولم تكن للانتفاضة استراتيجيا سياسية، فقد كانت ردة فعل على ما جرى في كامب ديفيد 2 في 11 تموز/ يوليو 2000، ثم على حصار القيادة الفلسطينية في رام الله. وكانت إسرائيل قد حاولت فرض حل دائم غير عادل على المنظمة، بعد أن عطّل إيهود باراك الاتفاقات المرحلية والانسحابات الإسرائيلية المستحقة بموجبها، وأراد أن يتوجه فورًا إلى حل دائم، لكن بالشروط الإسرائيلية؛ وهي شروط لم يكن في وسع ياسر عرفات قبولها، وكان هو يعرف ذلك قبل الذهاب إلى كامب ديفيد. وقال لي ذلك مراتٍ قبل الذهاب. وكنت متفقًا معه في هذا التقويم، وعبّرت عن ذلك مرات عدة في الإعلام، في حين لم يعبر هو عن هذا الرأي، لأنه كان في خضم المفاوضات مع إدارة كلينتون. المشكلة أن أميركا تبنّت موقف باراك مع بعض التعديلات، وأرادت أن تفرض على ياسر عرفات حلًا دائمًا لا يمكنه قبوله، خصوصًا في ما له علاقة بالقدس. ولما رفض عرفات ذلك، بدأت حملة التحريض عليه وعلى المنظمة عمومًا، والمشكلة أيضًا أن بعض المحيطين بعرفات حينذاك أبلغوا الإدارة الأميركية أنه سوف يقبل لو ضغطت الإدارة عليه في كامب ديفيد. وأذكر أن السفير الأميركي مارتن إنديك قال لي في زيارة للبرلمان الإسرائيلي (الكنيست) إن معلوماتهم ليست مطابقة لتقويمي، وأن عرفات سوف يقبل الشروط. وقلت له حينذاك: سوف تفشل المفاوضات، وستقودون الأوضاع إلى كارثة.

• أذكر أنك أعلنت فشل «كامب ديفيد» عبر التلفزيون.

لا أذكر بالضبط، أعتقد أننا تبادلنا أرقام الهواتف قبل السفر، أنا والأمين العام

للرئاسة الفلسطينية الطيب عبد الرحيم. ولا أذكر من اتصل بالآخر. وكان هذا أمرًا غير عادي، لأني لست من حاشية ياسر عرفات. لكن علاقتي به كانت ممتازة في تلك المرحلة إذ كنا متفقين في الموقف، وكانوا يعرفون موقفي من «كامب ديفيد». وقال لي عبد الرحيم إنهم يحزمون الأمتعة للمغادرة، وأن المفاوضات فشلت. وأذكر أن الطيب عبد الرحيم قال لي أيضًا: «الختيار يريد التكلم معك، ونحن نحزم حقائبنا للعودة». وقال لي عرفات إن المفاوضات انتهت. وأذكر عبارة: «دي القدس يا حبيبي» باللهجة نصف المصرية المعروفة عنه. وسألته: هل يمكنني أن أعلن ذلك؟ قال نعم. وهذا ما فعلته. كنت أعرف تمامًا أن المفاوضات سوف تفشل. والغريب أن بعض المحيطين بياسر عرفات كانوا يوهمون الولايات المتحدة أنه إذا ضغطت عليه فسوف يرضخ لشروط الحل الدائم. وقد تفاجأوا من موقفه هناك.

• **تزامنت الحملة على منظمة التحرير مع عملية البرجين في نيويورك في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001. وهذه العملية خرّبت كثيرًا مسيرة الانتفاضة الثانية.**

كما خرّبت حرب الخليج وانهيار الاتحاد السوفياتي الانتفاضة الأولى. وفي أي حال، فإن الانتفاضة الثانية قامت بها بدايةً السلطة الفلسطينية. وقد انضم الجهاد الإسلامي بقوة لافتة، ولا سيما في جنين وشمال الضفة الغربية عمومًا، وكذلك حركة حماس التي واصلت العمل بقوة. واتخذت الانتفاضة الثانية بسرعة شكل العمل المسلح، واستخدمت اسرائيل الطيران أول مرة في قمعها.

• **صحيح وكان الراعي هو ياسر عرفات نفسه. أَليس كذلك؟**

أنت تتحدث عن البدايات. السلطة عبّأت الشعب الفلسطيني كله آنذاك. وفي البدايات الأولى، كان لشباب الانتفاضة الأولى، ومنهم مروان البرغوثي، وقيادات كتائب شهداء الأقصى وأعضائها، وأجهزة الأمن الفلسطينية، شأن كبير في الانتفاضة. وكان ثمة سابقة مهمة، وتمرين على ما جرى في الانتفاضة الأولى، وفي حادثة الحرم القدسي (الهبة ضد النفق) في عام 1996. ومن المعلوم أن انتفاضة عام 1996 قام بها الأمن الفلسطيني في سياق الصراع ضد بنيامين نتنياهو. والانتفاضة الثانية شكّلت قلبًا للطاولة في وجه إيهود باراك ثم أريئيل شارون.

• **لكن الانتفاضة الثانية لم تتوصل إلى نتائج سياسية مهمة.**

تعاملت إسرائيل مع الانتفاضة كحرب، وليس كتمرد شعبي. ولاحقًا اغتيل ياسر عرفات، وضُرب التيار الفلسطيني الذي مثّله، والذي كان ينظر إلى المفاوضات مع إسرائيل باعتبارها تكتيكًا يمكن قلبه أو تغييره أو المناورة في شأنه. وبعد وفاته، أو للدقة اغتياله، أمسك بالسلطة التيار الفلسطيني المحيط به الذي يعتبر المفاوضات مع إسرائيل استراتيجيا لا بديل منها. هكذا كانت النتيجة. ونحن نعيش في مرحلةٍ صارت القيادة الفلسطينية ترى أن البديل من التفاوض الذي فشل هو انتظار المزيد من التفاوض. هذه القيادة ربحت المعركة بسلاح إسرائيلي، وغيّرت العقيدة السياسية الفلسطينية، ثم غيرت عقيدة الأجهزة الأمنية الفلسطينية التي تدرب عناصرها على أيدي جنود الجنرال كيت دايتون. والمشكلة الرئيسة التي تواجه أي انتفاضة في الضفة الغربية اليوم أن الانتفاضة إذا ما مضت في طريقها قدمًا ستواجه أمنًا فلسطينيًا يرى أن مهمته هي مكافحة الإرهاب، لا محاربة إسرائيل.

• **في بداية الانتفاضة الثانية اشتعلت فلسطين بكاملها، بما في ذلك أراضي عام 1948. هل جرى ذلك بدفع من السلطة الفلسطينية، وما كان دور حماس في تنظيم الانتفاضة؟**

كنت آنذاك نائبًا في البرلمان، وواحدًا من الذين خرجوا إلى ساحات الأقصى في الصباح الباكر لمواجهة شارون. اتصل بي ياسر عرفات في الليلة السابقة، وقال لي: «أخوك فيصل سيكون في الأقصى في الصباح، والرجاء أن تقفوا معًا». وكان يقصد فيصل الحسيني الذي كانت تجمعني به علاقة ممتازة في القدس. وفعلًا توجهت إلى الأقصى، وحضر عدد من النواب العرب أيضًا. أما بالنسبة إلى الاحتجاجات في فلسطين الداخل، فلم تقم السلطة أو أي فيصل بتنظيمها، فقد بادرنا الى تنظيم الاحتجاج بين الفلسطينيين العرب في الداخل (واتهمتني إسرائيل لاحقًا بذلك وجرى التحقيق معي، كما استُدعي الشيخ رائد صلاح والنائب عبدالمالك دهامشة للمثول أمام لجنة التحقيق)، تضامنًا مع الأقصى، وضد التآمر الذي حصل آنذاك لفرض حلّ غير عادل من خلال تهديد القيادة الفلسطينية

بالإقصاء. وكان القمع الإسرائيلي قد بدأ وسقط الطفل محمد الدرة في حضن والده في أثناء تفريق التظاهرت في غزة. لم تتدخل القيادة الفلسطينية في التنظيم. اتصال أبو عمار الوحيد معي في هذه المرحلة كان اتصالًا هاتفيًا في أثناء تشييع الشهداء في الناصرة.

أما حركة حماس، فكانت متشكّكة بدايةً في الانتفاضة الثانية، وتعتقد أنها مناورة من عرفات متعلقة بالمفاوضات الفاشلة في كامب ديفيد، وغايتها الرد على حصار ياسر عرفات، وتحسين وضعه التفاوضي، وسوف تنتهي بعد فترة وجيزة. كانت متخوفة من أنها ستبقى في الساحة وحدها وستدفع الثمن وحدها. إلا أن هذا التشكك سرعان ما تلاشى، ثم انضمت إلى العمل المسلح في المناطق كافة، وانضمت حركة الجهاد الإسلامي منذ البداية وبشكل خاص في غزة، وشمال الضفة الغربية وبالتحديد في قباطية وطوباس وجنين.

• كتبت بعض الصحف الفلسطينية الصادرة في دمشق آنذاك إن الانتفاضة الثانية افتعلها ياسر عرفات، ليغطي التنازلات التي قدمها في «كامب ديفيد»، وتحدث على هذا المنوال القيادي في حماس محمود الزهار أيضًا.

الحقيقة أن عرفات قدم تنازلات في «كامب ديفيد»، لكنها لم تكفِ إسرائيل، وتوقف عند القدس. وكان إيهود باراك يخادع كعادته في مسألة رسم الخط الحدودي، فلم يوافق على ترسيمه فعلًا، خصوصًا في نطاق القدس. لكن، عندما اشتعلت الانتفاضة كان شارون قد اقتحم الأقصى لتأكيد وحدة القدس تحت السيادة الإسرائيلية، وبدأت عمليات التضامن والتصدي، وكان ظهر عرفات إلى الحائط، فاستثمر فيها جهده كله، ودعم كتائب شهداء الأقصى. فالانتفاضة لم تكن أداة تكتيكية بيد عرفات.

• متى التقيت ياسر عرفات أول مرة؟

ما عدت أذكر بدايات لقاءاتي معه. لكنني ممن التقوه متأخرين، لأنني كنت على خلاف مع خط أوسلو، وكنت أعيش في أوساط تنتقد ياسر عرفات كثيرًا. وكما تعرف لست من النوع الذي يهاجم ياسر عرفات في النهار ويقبِّله في الليل، وهذا النوع منتشر جدًا في الأوساط العربية. لست من هذا النوع، ولا أحاول

الاقتراب من القادة. كان لي موقف سلبي من قيادة منظمة التحرير الفلسطينية بعد أوسلو، ومن سلوك بعض القادة. دُعيت مرات عدة إلى تونس عندما كانت القيادة تقيم هناك، ولم أذهب، مع أن العديد من الناشطين والصحافيين من عرب الداخل وسياسييهم ذهبوا إلى تونس لمقابلة القيادة الفلسطينية في تلك الفترة. كنا ننظر إلى ذلك بعين مختلفة؛ زيارات لنيل الدعم المالي، ونوع من الحصول على شرعية في ظل عدم وجود برامج نضالية. الآن أرى ذلك بعين مختلفة، وأعتقد أن تلك الزيارات، في معظمها، كانت تعبيرًا عن رغبة الناس في أن تتواصل مع قيادة منظمة التحرير. وهناك من يحب الزعامة، وهذا أمر مشروع. لكن، حينذاك، كان لي موقف معارض. في أي حال ثمة من كان أقرب مني بكثير إلى ياسر عرفات، سواء من عرب الداخل أو من بين أصدقائي المثقفين العرب في الخارج في تلك الفترة. فمحمود درويش مثلًا كان مقربًا جدًا من عرفات. إذًا، أنا من الذين التقوا ياسر عرفات متأخرًا. لم أذهب لاستقبال العائدين عندما جاءوا من تونس إلى غزة وأريحا، فقد كنت معارضًا لاتفاق أوسلو (وما زلت)، وكتبت ضده. وكانت مقالاتي النقدية ضد منظمة التحرير وضد «أوسلو» تُنقل إلى أبو عمار مثلما كانت مقالات إدوارد سعيد وغيره تنقل إليه. وقد قال لي ذلك في أحد الاجتماعات، لكنه لم يعاتبني أبدًا على تلك المقالات والمواقف النقدية، على الرغم من أنه كان على علم بموقفي.

أتذكر أنني التقيت ياسر عرفات بعد أن أصبحت نائبًا في البرلمان. ربما في عام 1996. أصبحت ثمة حاجة إلى لقائه وتنسيق المواقف معه. ولاحظت أن لديه نزعة قوية إلى التشاور، خصوصًا مع من يفهم الساحة الإسرائيلية، وأن تكون علاقته جيدة بمن يعتقد أن لديه تأثيرًا في الرأي العام. كنت أزوره في غزة، ثم في الضفة الغربية. وأعتقد أن اللقاء الأول كان للتوسط من أجل إطلاق بعض قادة حركة حماس الذين كانوا معتقلين لدى السلطة الفلسطينية في غزة. فزرته مع نواب عرب وأعضاء لجنة المتابعة العليا، ثم زرنا مقر حماس أيضًا. وكنت حادًا بعض الشيء في مناقشتي موضوع حقوق الإنسان وقمع المعارضة، واستمع عرفات إلي بانتباه، فقد كان يعرف من أنا. ثم بدأت أزوره في غزة وفي رام الله. لا أذكر كم مرة التقيته (وأنا كما تعلم لا أكتب يوميات وحين أكتب فإنما أكتب بحوثًا وليس يوميات)، لكنني كنت أناقش معه قضايا سياسية كثيرة.

• **لكنه تعرض الى نقد كبير وحاد خلال الفترة التي تلت توقيع اتفاق أوسلو، لا من قوى سياسية وبعض قادة فتح فحسب، بل من مثقفين لهم تأثير في الساحة الفلسطينية والعربية مثلك ومثل إدوارد سعيد. ورأى البعض أن ذلك النقد، في أحوال تلك الفترة، كان في منزلة الهجوم والتهجم واختلط الحابل بالنابل.**

كما قلت لك، كان لي موقف معارض لأوسلو وعبّرت عن هذا الموقف علانية (كما هي عادتي في مواقفي السياسية). وكانت مقالاتي النقدية لخط المنظمة تنقل الى عرفات. لكن دعني أميز بين بعض الأمور؛ فعلى الرغم من موقفي الحاد من اتفاق أوسلو، فإن الفارق بيني وبين صديقي الراحل إدوارد سعيد هو تمكّني من رؤية الجوانب السلبية والإيجابية عند ياسر عرفات مثل شجاعته. لم أحقد عليه يومًا، ولم أترفع عليه كمثقف. وشعرت أن الفلسطينيين الذين كانوا يعرفونه واختلفوا معه يحقدون عليه. انتقل إدوارد من موقف إيجابي متطرّف إلى موقف شخصي حاد من عرفات، ربما يكون السبب في ذلك أنه لم يكن مسيسًا. لم أحقد على ياسر عرفات، فأنا من الذين يرون أن الحقد في السياسة هو أكثر من أمر أخرق، بل قد يرتقي إلى خطيئة. ولم يكن لدي حساب شخصي أو «أجندة» معه شخصيًا. لم أكن معه ولم أكن ضده، فلست جزءًا من هذه الصراعات، بل اختلفت معه سياسيًا. وهذا لم يمنعني من رؤية إيجابياته. هو وطني بلا شك. أما التخوين السريع لدى بعض الفصائل والأشخاص فهو كارثة. وحبذا لو يُقال إنه رجل لديه استراتيجيا للعمل ضد إسرائيل مختلفة عن استراتيجيتنا. نختلف معه في الاستراتيجيا، لكنه لا يستبدل ولاءً بولاء. وظل ولاؤه لفلسطين وللوطن ثابتًا. كان عنده اجتهاد آخر. كنت أُستفز من سهولة التخوين ومن استسهال الاتهامات، ثم اكتشفت أن الاتهام بالخيانة عندنا مثل التكفير، إنه مجرد أداة لإقصاء الآخر. أداة استخدامية في الخلافات السياسية. ومثلما يُخوَّن الوطني إذا اختلف الطرف الذي يتهمه بذلك معه سياسيًا، يمكن أيضًا أن يحوّل مستخدِم التخوين الخائنَ فعلًا إلى وطني، و«ينظّفه» إذا اضطر إلى التحالف معه أو احتاج إلى دعمه في وضع معين. وهذه من الأمور التي تنفرني من السياسة. هذا أمر ينفر أي شخص مبدئي أو أخلاقي من السياسة. عمومًا ثمة مشكلة أخلاقية عميقة في السياسة العربية.

• **هل ناقشتما قضايا تتعلق بعرب 1948؟**

لا. ولا حتى مرة واحدة. كنت أناقش معه قضايا فلسطينية بشكل عام، مثل قضايا المفاوضات والصراع مع إسرائيل، وقضايا عربية، وشؤون السياسة الإسرائيلية. لكن، لم نناقش معه شأنًا محددًا لعرب 1948. وأذكر عند ترشحي لرئاسة الوزراء في عام 1999، جرت محاولات لإقناعنا بالتراجع، وكان آخرها إيفاد عزام الأحمد للقائي وأعضاء المكتب السياسي في التجمع الوطني الديمقراطي لإقناعي بالانسحاب، لأنهم خافوا من أن يؤثر ترشيحي في حظوظ إيهود باراك في النجاح بحرمانه من أصواتٍ عربية. تناقشنا مطوّلًا، وكنت أصر على أن لا فارق بين باراك ونتنياهو، ولذلك لن ننسحب بلا ثمن، والانسحاب ثمنه تحقيق مطالب للمواطنين العرب. وكانت لدينا قائمة بسبعة أو ثمانية مطالب مهمة. وعندما يئس عزام الأحمد من إقناعي، قال لي وأنا أودعه عند باب بيتي: «حسنًا إذا قرّرت أن تنسحب، دعنا لا نسمع ذلك من الإعلام، أخبرنا على الأقل قبل أن تنسحب». أراد أن يوصل ذلك إلى ياسر عرفات قبل الإعلام. وفعلًا بعد نحو ثلاثة أسابيع، وقبل توجهي إلى المؤتمر الصحافي، اتصلت به وأعلمته. فأسرع ليخبر عرفات، ووجد أنه قد أصبح في مروحيته قبل الإقلاع إلى غزة (أو عمّان لا أذكر بالتحديد). اعتقد عرفات أني انسحبت من أجله. هكذا قال له عزام، كما يبدو، فقد كان حريصًا على أن تكون علاقتنا جيدة. وأعتقد أن عرفات تعامل مع الموضوع على هذا الأساس، مع أن هذا ليس صحيحًا، وأنا لم أقل ذلك يومًا لياسر عرفات.

• **ما هو الانطباع النهائي الذي تركه ياسر عرفات فيك؟**

كنت ألتقيه دائمًا منذ تلك الفترة، حتى في الأيام الحرجة والأيام الصعبة. وكما هو متوقع، كنت أدعم نزعته الأكثر وطنيةً، وليس نزعته التكتيكية والفهلوية. وكان موقفي، والاحترام الذي كان يلقاني به، لا يلقى رضى بعض من حوله، ويرضي بعضهم الآخر طبعًا. فأنا لم أكن من المجموعة القريبة التي تراه يوميًا، وحرصت على ألا أكون كذلك، فقد شهدت بنفسي كيف يكلم المقربين. وتوثقت العلاقة به بشكل خاص قبل قمة كامب ديفيد الثانية، لأنني كنت أعرف موقفه الحقيقي، فهو لم يرغب قط في الذهاب إلى كامب ديفيد، وكنا متفقين على أن إسرائيل ستحاول أن

تفرض عليه أمورًا لا يريدها، وكان كثير الشكوك في إيهود باراك، مثلي تمامًا. وكنا متفقين في فهمنا لموقف دنيس روس الصهيوني الليكودي. أنا لم أرَ باراك بطلًا للسلام في أي يوم. ولاحقًا، في أثناء الانتفاضة الثانية، كانت هناك لقاءات كثيرة حتى في فترة حصاره، وكنت أزوره كثيرًا، وكان رمزي خوري أو نبيل أبو ردينة وقبل ذلك الطيب عبد الرحيم، يحرصون على أن نجلس وحدنا وأن يتوافر الوقت للحديث. وبقيت العلاقة دائمًا علاقة احترام. وانطباعي أن ثمّة نواقص كثيرة في ياسر عرفات، والكل كان يعرفها ويتحدّث عنها ويتندر بها. لكن مواقف الناس منه تغيرت، بحسب تقريبهم منه، أو إبعادهم عنه. الآن، ومنذ حصاره، أصبح عرفات رمزًا. أما في أيامه، فقد كان موضوعًا دائمًا للتظارف والتندر، لكنهم اتفقوا على زعامته.

شخصيته مركّبة، لكن دعني أبدأ بالأمور الإيجابية حتى أكون منصفًا. إنه وطني فلسطيني بلا شك، وكان يعرف فلسطين جيدًا ويعرف شعبه جيدًا، ومهتمًا بتفصيلات الحياة في فلسطين إلى حد بعيد، ولم يستطع أن يفصل شخصه عن فلسطين. وهنا يبدأ الجانب السلبي. فقد كان يعتقد أن له الحق في أن يفعل أي شيء. والجدلية في الموضوع أن هذا التماهي الكامل مع قضية فلسطين يجعله في كثير من الحالات لا يتهاون في أمورٍ لا يمكنه أن يتنازل عنها، لأنها أمور تمسّه شخصيًا. وكان، في الوقت نفسه، قادرًا على تقديم تنازلاتٍ، ويتكتك كما يريد، ثم يخرج على الناس بخطاب تعبوي، ليس فيه أي ذرة من التنازل. سياسته الحقيقية كانت سياسة «المغامر» التي تنطلق من موقع الحركة، لا من موقع الثبات. هنا اختلاف سياسته مع سياسة خصمه الشقيق اللدود حافظ الأسد الذي ينطلق في حركته من موقع الثبات والدفاع عن نظام الحكم، لا من موقع الحركة. ثقافته محدودة، ولغته العربية مكسّرة، وليس من الواضح من أين نبعت الكاريزما. فلم يكن خطيبًا مفوّهًا ولا جذّابًا. ربما من حاجة الشعب الفلسطيني إلى الرموز في غياب إنجازاتٍ حقيقية على الأرض. بدلًا من رئيس مثلًا هناك رئيس رمز. ورموز لدولة بدلًا من دولة، وعرفات نفسه كان شغوفا بالرموز كما يوحي مظهره نفسه. يتجول بمظهر خارجي كأنه مجموعة رموز متجولة. وتعلمت من التجربة أن بعض الناس تنجذب للقوة والسطوة بذاتهما، وكانت في يدي أبي عمار سطوة غير محدودة في أوساط منظمة التحرير.

صفاته الإيجابية أن من المحال أن يلحظ الواحد منا أي رائحةٍ طائفيةٍ في كلامه وسلوكه. تديّن ياسر عرفات من النوع العادي والشعبي الذي نعرفه. هو شخص متديّن ومحافظ بمعنى ما، لكن، لا يوجد لديه أي تعصب البتة، لا ديني ولا طائفي، وهذا أمر مهم عند شعبٍ متعدّد الطوائف كالشعب الفلسطيني. وثمة ما كان لافتًا فيه حقًا هو انحيازه إلى المرأة بشكل عجيب، وهذا ما لم ألحظه في أي زعيم عربي أو فلسطيني. هو منحاز إلى المرأة، ويعتقد أنها مظلومة، وهذا شأنٌ لم يلتفت إليه كثيرون، لكنه لفتني. دائمًا ينحاز إلى النساء المظلومات ويشجعهن. وإذا أردتُ أن أستطرد، فأقول إن من مزايا ياسر عرفات كثرة ترداده الأمور الخيالية التي يختلط فيها الخيال بالواقع في شأن الماضي. وأعتقد أن هناك نوادر كان يرويها مرارًا، ولكثرة روايته لها صدّقها بنفسه، وما عاد يميز فيها بين الحقيقة والخيال في ما يرويه عن الماضي. وكان نفاق بعضهم يشجع هذه النزعة فيه. كان يعمل بلا استراتيجيا متينة، لأنه شعر أنه في غنى عن الاستراتيجيا، وربما أعتقد أن لا أحد من القادة العرب لديه استراتيجيا، وأن هذا هو الأفضل للتعامل مع العرب. وكان التمسّك بالهوية الفلسطينية المستقلة لديه قويًا جدًا إلى درجة أن التأكيد المبالغ فيه كان، في بعض الحالات، يعوّق التنسيق العربي؛ فهو حسّاس جدًا في شأن هذه المسألة مثل مسألة تمثيله الشعب الفلسطيني. ومن سلبياته ضعفه تجاه مصر، ولا أقصد هنا الشعب، بل النظام المصري.

- **كان يثور إذا مسّ أحدهم البروتوكول. وأي انتقاصٍ من مكانته يعتبره انتقاصًا من مكانة فلسطين.**

لا خلاف على أن غيابه ترك فراغًا كبيرًا في الساحة الفلسطينية. كانت ثقافته محدودة، لكن قدراته السياسية وكفاءاته عالية، ونحن الآن لا نتحدّث عن رجل سياسي، بل عن زعيم. هذا هو التناقض في هذا الرجل؛ زعيم على الرغم من هذه الأمور. الزعيم فيه الكِبرياء وعدم الاهتمام بالصغائر. وهو من هذا الطراز. إذا غضب على أحدهم لا يعزله، ولا يحاربه ماليًا بقطع الراتب عنه على سبيل المثال. كان يحاول احتواء الجميع بسعة صدر لافتة. وهذا ما عجز عنه خليفته محمود عباس، بغض النظر عن الاختلافات السياسية أيضًا.

• **كان يمارس أبويته مع كل مَن كان إلى جانبه.**

كانت لديه سعة صدر كسعة صدر الزعماء الحقيقيين. فهو لا يدخل في مماحكات. يحب المثقفين (أو يتظاهر بذلك على الأقل)، مع أنه غير مثقف. ويميل إلى إحاطة نفسه بهم. فيه صفات زعامة فقدها الشعب الفلسطيني، وهو من هذه الناحية كان ضروريًا لفلسطين.

• **ياسر عرفات ليس جمال عبد الناصر، ولم يمتلك كاريزما عبد الناصر. ومع ذلك استطاع أن يكون زعيمًا ورمزًا لفلسطين. وللدقة أقول إن الشعب الفلسطيني حوّله إلى قائد رسولي لحاجته إلى هذا المثال الفلسطيني، لا إلى خصائص كاريزمية امتلكها عرفات. على سبيل المثال كان أبو جهاد يقول: نختلف معه لكننا لا نختلف عليه. أبو جهاد كان أحد مؤسسي حركة فتح مثل أبو عمار، لكن جميع رفاقه كانوا يقدّمونه عليهم.**

مصدر الكاريزما في حالته محيّر جدًا. ربما قضية فلسطين وحدها هي المصدر، علاوة على رمزيتها وطغيان الرموز على الواقع فيها. وقد استفاد من رمزية القضية الفلسطينية مثقفون وشعراء وفنانون أيضًا، وليس ياسر عرفات وحده. كثيرون استفادوا من الشخصنة ورمزية القضية. أما المقارنة مع عبد الناصر فهي غير دقيقة؛ فتاريخ قادة الدول وزعمائها يتشكل ويقاس أثره ضمن ظروف تاريخية مرت بها بلدانهم ومستوى الإنجاز والاستجابة للتحديات، أي إن معايير المقارنة تختلف باختلاف المرحلة التاريخية، فمتطلبات كل مرحلة تاريخية وأدوات القياس ومعاييرها وتوقعات الشعوب ورؤية الباحثين والمؤرخين مختلفة عن مراحل تاريخية أخرى. فلا تستطيع أن تعقد مقارنات بين زعيم بلد تشكلت زعامته في أثناء انجاز الاستقلال بزعيم للبلد نفسها قادها بعد عقود من الاستقلال. وعلى سبيل المثال من المجحف أن تقارن تشرتشل في أثناء قيادة بريطانيا خلال الحرب العالمية الثانية برؤساء حكومات بريطانية في مراحل لاحقة، حتى لو كانوا من حزب المحافظين، أي من حزبه نفسه. إن اعتبارات الإنجاز مختلفة، وأيضًا معايير الكاريزما واعتباراتها. كما أن من الغريب والخطأ مقارنة زعيم أحد الشعوب بزعيم شعب آخر حيث تختلف ظروف كل شعب وكل بلد وكل دولة.

تصور لو أن ظاهرة عبد الناصر ولدت في بلد عربي صغير، أو في ظرف تاريخي مختلف، فمن الأرجح ألا يكون زعيمًا كبيرًا. المسألة ليست جمال عبد الناصر، بل الظرف التاريخي والدولة. لم يكن جمال عبد الناصر عبقريًا، وكان أقل تسامحًا وسعة صدر مع خصومه من ياسر عرفات. لكن مشروعه أكبر. إنها عبقرية الزمان والمكان وليس الشخص. تخيل لو أن عبد الناصر وُلد في بلد أفريقي آخر ماذا كان سيكون؟ ربما ضابط جيش مع ميول وطنية كما كان عبد الناصر في مصر. لِمَ لا؟ لكن، ماذا كان سيعني ضابط جيش في بداية الخمسينيات في دولة أفريقية صغيرة؟ كما أن عرفات لم يكن زعيم دولة بإيرادات ونفقات وجيش وأجهزة بيروقراطية. كان زعيمًا لشعب تشظّى في بلدان عدة، واستضُعف في بعض البلدان. وفي المناسبة أريد أن أضيف صفة أخرى من صفات أبو عمار، وهذه شاهدتها بأم عيني، وكانت قبل ذلك تُحكى لي. كان الرجل شجاعًا.

• من دون شك، وتأكيدًا لما لاحظته وقلته عن شجاعته، أذكر أنه في حصار عام 1982 كان مسافرًا إلى الخارج، وما إن بدأ القصف الإسرائيلي حتى عاد على الفور إلى لبنان. كُثر كانوا في الخارج، واتخذوا من ذلك ذريعة لعدم العودة إلى لبنان في ظل الحرب. أما هو فعاد ليقيم بين شعبه. المشهور عنه كيف تسلل إلى الضفة الغربية بعد هزيمة 1967، وهذه العملية تحتاج شجاعة فائقة[8]. وحتى على المستوى الطائفي، معك كل الحق، فقد كان يحرص على أن يكون في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير دائمًا عضو مسيحي أو أكثر.

ليس هذا هو المقياس. أتحدّث عن تعامله مع المواطن كمواطن من دون أن ينظر إلى دينه. فمن الممكن أن تكون طائفيًا، وتحرص على تمثيل مسيحي في

---

(8) دخل ياسر عرفات إلى الضفة الغربية في 1/ 8/ 1967، على الأرجح، أي بعد حرب حزيران/يونيو 1967 مباشرة، وعبر نهر الأردن من نقطة مرج نعجة مع عدد من الفتحاويين أمثال أبو علي المدني وعمر أبو ليلى وعبد العزيز شاهين وعبد الحميد القدسي. وفي الضفة الغربية أقام مركز قيادته في كهف قريب من بلدة طوباس. والتقى عزت أبو الرب (خطاب) في قباطية، وراح يتواصل مع تنظيم فتح بوساطة نساء أمثال سهام زكارنة من قباطية، وتودد عبد الهادي من جنين، وكان يتنقل في كثير من الأحيان على دراجة نارية. وفي أثناء إقامته في الضفة تسلل أكثر من مرة إلى القدس، وتجول في المكان الذي ولد فيه. وكان اسمه هناك «أبو محمد».

اللجنة التنفيذية لأسباب طائفية. وأنا لا أقول إن هذا التكتيك لم يكن قائمًا لديه في مسايرة الغرب تحديدًا. ولكن، أتحدّث عن طبقة أعمق من التعامل مع الناس من دون طائفية. ولم أشعر قط بأنه يميز بين مسيحي ومسلم. لم أشعر في أي لحظةٍ أن هذا الرجل لديه طائفية ما. مع أنه ربما كان يستفيد من فلسطينيين مسيحيين حوله في الخبرات والاتصالات الدولية، كما كان الحاج أمين الحسيني يفعل.

• في فترة معينة، أي بعد عام 1982 كان مصطلح «العرفاتية» في لبنان تهمة. وغداة الانشقاق الذي عصف بحركة فتح، ثم الصدام السوري - الفتحاوي، أو الفتحاوي - الفتحاوي، خصوصًا في أثناء حرب المخيمات، صارت «العرفاتية» تهمةً في دمشق وفي بيروت. وبناء عليها اعتقل كثيرون، وساهم الفلسطينيون في ذلك، ولا سيما عناصر من حركة فتح الانتفاضة أي المنشقون على فتح[9].

صحيح. لكن يجب ألا ننسى أن الانقسام الضاري في ذلك الوقت كان فلسطينيًا - فلسطينيًا.

• تعرفت إلى جورج حبش. هل تستطيع أن تقيم نوعًا من المقارنة بين الشخصين؟

عرفت جورج حبش عن قرب، وكانت المودة متبادلةً. وهو لم يخف عواطفه. في جميع زياراتي إلى دمشق كنا نلتقي. هو كان حريصًا على اللقاء وأنا كذلك، أكان اللقاء في مكتبه أم في مكان هادئ كمطعم أو غيره. عندما تعرّفت إليه كان قد أصبح مريضًا، وكان عاطفيًا، بل أصبح عاطفيًا أكثر، وكانت دموعه تنهمر بسهولةٍ

(9) في الأول من أيار/ مايو 1983 أصدر ياسر عرفات قرارًا ينص على تعيين غازي عطا الله (أبو هاجم) قائدًا عسكريًا للساحة اللبنانية، والحاج إسماعيل جبر قائدًا عسكريًا لمنطقة شمال لبنان، وتنحية سميح أبو كويك (قدري) عن موقعه كنائب لمسؤول دائرة التعبئة والتنظيم. وفي 9 أيار/ مايو 1983 أعلن العقيد محمد سعيد مراغة (أبو موسى) رفضه هذه القرارات واقتحم الكتيبة الثانية في قوات اليرموك بتعاون من قائد الكتيبة محمود عيسى، ثم انتقل إلى مقر الكتيبة الأولى التي كان يقودها يونس العاص، واستولى عليها وعين الرائد أبو عوض قائدًا لها. وانضم إلى هذه الحركة الانشقاقية في 20 أيار/ مايو 1983 كل من العقيد موسى العملة (أبو خالد) ونمر صالح (أبو صالح) والعقيد واصف عريقات (أبو رعد) والعقيد محمود بدر (أبو مجدي) والمقدم زياد الصغير وموسى عوض (أبو أكرم) وصبحي أبو كرش (أبو المنذر) ومهدي بسيسو (أبو علي) والياس شوفاني. وفي مابعد اتخذت اللجنة المركزية لحركة فتح قرارًا بفصل هؤلاء جميعًا من صفوف الحركة، فاتخذ هؤلاء اسم «حركة فتح - القيادة المؤقتة» التي تحولت لاحقًا إلى «حركة فتح الانتفاضة».

حين تخطر في باله ذكريات من الماضي في فلسطين، أو نضالنا في الداخل. وأعتقد صداقة خاصة جدًا نشأت بيننا. كان مناضلًا ولا شك في ذلك، ومستقيمًا. وكنت أصبحت من النضج الكافي لأرى مدى الرومانسية في تاريخ حركة القوميين العرب، أو البعد الحالم فيها، مع أنه كان، في تلك الفترة، يتفق معي على ضرورة العمل على إعادة تأسيس التيار القومي العربي على أسس ديمقراطية، لكن هذا الأمر كان متأخرًا في حالته. وبالطبع، جمعتنا فلسطين، والبعد القومي العروبي، واهتمامي بذلك وبتعميق التوجه الديمقراطي. ثم إنه صار لا يهتم بتفصيلات السياسة اليومية، الأمر الذي سمح لنا بالحديث العام عن قضية فلسطين والقضايا العربية. وغالبًا ما كنا نتوافق.

• **هل يمكن عقد مقارنة مع ياسر عرفات؟**

لا، لا تصح المقارنة، سوى أن الاثنين مناضلان فلسطينيان. لكن، ثمة بُعد له علاقة بالماركسية واليسار، وأعتقد أن الماركسية مفتعلة عند جورج حبش، لأنه، بكل بساطة، لم يكن ماركسيًا، ولا علاقة له بهذا الموضوع. وجرى تبني الماركسية لاحقًا في خضم الانشقاق في حركة القوميين العرب عمومًا على مستوى التنظيم القومي، وعلى مستوى التنظيم الفلسطيني، ولا سيما التنافس مع من سيشكلون لاحقًا الجبهة الديمقراطية، وتبني خطاب حركات التحرّر اليسارية في العالم الثالث، مثل حركات التحرر في فيتنام وأميركا اللاتينية. تبنى جورج حبش خطابًا ماركسيًا - لينينيًا في عام 1968 بتأثير اليسار في الغرب، ثم بتأثير سوفياتي وصيني. لكنني وجدت أن جورج كان قوميًا عربيًا وبقي قوميًا. أما مسألة الماركسية، فلا أعتقد أنه قرأ ماركس بشكل معمّق. وفي العمق لو لم يكن مناضلًا لكان راهبًا، لقوة مثله ومناقبيته الأخلاقية العليا.

• **قرأ لينين قليلًا في مرحلة متأخرة.**

ربما قرأ بعض الأدبيات الماركسية، لكني، كمتخصص في الفكر والفلسفة، لم ألاحظ أنه يعرف أفكار ماركس، ولا أقول ذلك نقدًا، بل لصالحه. فأنا لا أحترم كثيرًا الذين يتفلسفون في موضوع لا يفهمون فيه، أو قرأوا عنه أو سمعوا عنه، ويرددونه من دون فهم. من المهم التمييز هنا بين أفكار ماركس والأدبيات

الماركسية السوفياتية، حيث إن كثيرًا من المثقفين العرب والشيوعيين العرب يخلطون بين الاثنين، ويعتقدون أنهم إذا ما اطلعوا على بعض الكتابات السوفياتية عن الماركسية، التي عادة ما تخلط ماركس بإنغلز ولينين وبليخانوف و«علماء سوفيات»، أصبحوا قارئين لماركس وأفكاره. الفارق كبير. المهم أن جورج حبش من خلال معرفتي التي تعمقت به لم يكن لديه ادعاءات في هذا المجال، وهو أمر يُحسب له. وبالفعل عندما كنا نعود بالكلام إلى البدايات، عاد كما كان قوميًا عربيًا بنضج أعلى. أنضجته التجربة، وصار واقعيًا أكثر. وعلى المستوى الشخصي، فهو لطيف جدًا مثل ياسر عرفات، وبأقل تكتيك ودبلوماسية. الرجل صادق ولا فهلوية لديه، ولا يكذب حتى على سبيل التندّر. وليست لديه تحذلقات المتمركسين الفلسطينيين ممن كانوا قوميين عربًا في اللغة والمصطلح. وفي إمكانه أن يُحضر عائلته معه إلى أي لقاء. وفي أي حال، كان يكن المحبة والمودة لياسر عرفات، ولم يكرهه يومًا. أقول هذا وأنا أعرف علاقته بياسر عرفات. كان يكن مودة حقيقية له أكثر مما يكن للأنظمة التي كان يعيش في كنفها، ومن ضمنها النظام السوري. وأعتقد أن جورج حبش كان يقول لي كل ما يخطر في باله. والعلاقة بيننا صارت عميقة جدًا. وأنا كما ترى لا أقول كل ما أسمع، فلا أنا صحافي، ولا أستغل ما يقوله لي الناس في جلساتٍ خاصة لاحقا. وأستغرب سلوك من يفعل ذلك.

• **عندما طُرد أبو عمار من دمشق خرج جورج حبش إلى وداعه في المطار[10]. وكان هذا التصرف نوعًا من التحدّي للنظام السوري. وقيل إنه قال له: قريبًا نحن لاحقون بك. وهنا أود أن استطرد قليلًا في هذا الشأن لأقول: لا يوجد فلسطيني شتم جورج حبش يومًا ما، لأنه كان نوعًا من الضمير الصافي للفلسطينيين. بينما كثيرون شتموا ياسر عرفات. لكن، لو أراد الفلسطينيون أمرًا ما، فهم يذهبون إلى ياسر عرفات، وليس إلى جورج حبش.**

(10) انفجر الخلاف بين الرئيس حافظ الأسد وياسر عرفات بعدما التقى أبو عمار رفعت الأسد في 23 حزيران/يونيو 1983، فصدر قرار إبعاده من دمشق في 24 حزيران/يونيو 1983. وكانت الخلافات تكبر منذ الاجتياح الإسرائيلي للبنان في 6 حزيران/يونيو 1982، ثم زادت حين أيدت السلطات السورية حركة الانشقاق على فتح في 9 أيار/مايو 1983 ودعمتها.

تعرض ياسر عرفات للشتم، لأن السياسة هي شغله وشاغلته. أما جورج حبش فلم يعمل في السياسة بالمعنى الضيق على الإطلاق، ولم يكن عنده مشروع سياسي. هذه ليست نقطة قوة لشخصٍ يقود حركةً سياسية. لا توجد حالة واحدة عمل فيها جورج حبش في السياسة، بمعنى سياسات الدول والعلاقات الدبلوماسية. وحتى في حركة القوميين العرب كان يترك قيادات الأقاليم لمن يثق بهم من قادة الحركة من دون أن يعرف شيئًا حقيقيًا عما كانوا يقومون به بالفعل. جورج حبش بقي يمثل ما يعتبر في التاريخ الفلسطيني حالةً نضالية فلسطينية ضد كذا، وليس مع كذا. الوحيدون الذين شتموه هم بعض عناصر الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين في البدايات، كما يحصل عمومًا في أثناء الانشقاقات. لو أن جورج حبش انخرط في مفاوضاتٍ سياسية، وفي عمل سياسي، ومسؤولية عن شعب كامل، للحقته الشتائم. لكنه بقي خارج هذا الأمر. وأعتقد أن استقالته من الأمانة العامة للجبهة الشعبية كانت خطوةً مهمة. على فكرة، ليس في خُطب جورج حبش وياسر عرفات أي سياسة. واضح أن الاثنين كانا يهتمان بالتعبئة والتحشيد أكثر مما يهتمان بالشرح والإقناع.

- **من غرائب التاريخ الفلسطيني المعاصر أن مؤسسي حركتي القوميين العرب وفتح لم يكن لهم علاقة مباشرة بالفكر، وهم ليسوا مفكرين، بل استندوا إلى نضاليتهم بالدرجة الأولى[11]. حتى أن مؤسسي حركة القوميين العرب، أمثال**

(11) في سنة 1952 بادر عدد من الطلاب العرب في الجامعة الأميركية في بيروت إلى تأسيس مجموعة سياسية من دون اسم في البداية، فتارة يكون اسمها «الشباب القومي العربي»، وتارة كانوا يُعرفون باسم «القوميون العرب» كتسمية عامة. وهؤلاء الطلاب هم: جورج حبش ووديع حداد (من فلسطين) وهاني الهندي (من سورية) وأحمد الخطيب (من الكويت) وحامد الجبوري (من العراق) وحمد الفرحان (من الأردن)، إضافة إلى آخرين. وعمل هؤلاء الشبان في إحدى المراحل تحت عنوان «شباب الثأر»، وأصدروا نشرة سياسية بهذا الاسم، وكان شعارهم: وحدة، تحرر، ثأر. والصرخة الحربية لها: دم، حديد، نار، الأمر الذي جعل أحد الظرفاء يعلق بالقول: «إنها ثورة شاورما». وفي 25 كانون الأول/ ديسمبر 1956 عقد المؤتمر الأول لحركة القوميين العرب في بيروت، ثم جرى تكريس اسم «حركة القوميين العرب» الذي كان نايف حواتمة (صبري) يستعمله حين كان مسؤولًا عن فرع الحركة في العراق. ومن طرائف تلك الأيام أن بعض قدامى الحركة تعاهدوا على عدم الزواج قبل تحرير فلسطين، وعلى عدم التبسم، وعلى عدم ارتياد أماكن اللهو، وحتى المقاهي. لكن، مع قيام الوحدة المصرية - السورية، شعر هؤلاء بأن التحرير يقترب، فعمد بعضهم إلى الزواج. وهكذا تزوج جورج حبش في دمشق قريبة له، ثم تبعه وديع حداد الذي تزوج قريبته، وفي دمشق أيضًا.

وديع حداد وجورج حبش، اتكأوا على كتابات قسطنطين زريق، ولم يُنتجوا نصًا فكريًا واحدًا.

كثير من الأحزاب والحركات السياسية في تلك المراحل لم تنتج فكرًا خاصًا بها، بل استندت الى أفكار آخرين، حتى تلك التي قدمت فكرًا خاصًا كان ذلك تطويرًا لأفكار مطروحة. كما يجب أن نأخذ في الاعتبار ظروف نشأة حركة القوميين العرب التي جاءت ردة فعل مباشرة على النكبة، وضرورة بناء حالة نضالية في مواجهة آثارها.

• لم يتبنَ أي واحدٍ من قادة الجبهة الشعبية الماركسية، لا أبو علي مصطفى ولا وديع حداد. سألتُ أبو ماهر اليماني مرة عن اعتناق الماركسية فقال لي: «شيلك من هالشغلة».

أعتقد أن صديقنا المرحوم أبو ماهر اليماني كان الأقرب في شخصيته إلى شخصية جورج حبش. ولم يكن يعمل في السياسة، بل في العمل الحزبي فحسب. تسمية جبهة الرفض[12] هي أفضل تسمية لأمثال أبو ماهر اليماني. إنهم يرفضون السياسة، كأنهم يعتبرونها مسًّا بالموقف الرافض لإحتلال فلسطين عام 1948. كنا معًا، كما تذكر، حين التقينا أبو ماهر في بيت رفعت النمر في بيروت، وكان معه أنيس صايغ وشفيق الحوت، وجميعهم ظلوا أصدقاء أعزاء لي حتى وفاتهم، وكان أنيس يزروني في بيتي في عمان كلما زار المدينة. وكنت التقيه، والتقي شفيق الحوت في كل زيارة لبيروت. انسجمت مع هذا الجيل حتى لناحية روح الدعابة، واعتبرتهم أصدقائي. كانت بيننا محبة متبادلة كما أعتقد. كتبت عنهم بعد وفاتهم كتعبير عن هذه المحبة، ولأن وحدتي زادت بعدها.

---

(12) هي تحالف بين مجموعة من المنظمات الفلسطينية التي رفضت برنامج النقاط العشر (1974). وكان هذا التحالف يضم في البداية الجبهة الشعبية والجبهة الشعبية - القيادة العامة وجبهة النضال الشعبي الفلسطيني وجبهة التحرير العربية. وانسحبت من هذا التحالف الجبهة الشعبية - القيادة العامة وحل في محلها جبهة التحرير الفلسطينية. وتلقت هذه الجبهة دعمًا ماليًا وسياسيًا من العراق، ثم من ليبيا. لكن بعد سقوط الميثاق القومي السوري - العراقي في عام 1979، عاد التقارب بين ياسرعرفات وسورية، وعقد المجلس الوطني الرابع عشر في دمشق، وماتت «جبهة القوى الفلسطينية الرافضة للحلول الاستسلامية» من دون أي نعي أو إشهار.

• متى التقيت قيادة حماس؟

منذ سنوات، ولا يمكنني أن أحدد تاريخًا. التقيت القادة السياسيين لحماس في غزة قبل ذلك بكثير. اجتمعت إلى عدد منهم إبان زياراتنا غزة في المرحلة الأولى لوصول السلطة الفلسطينية بعد اتفاق أوسلو، وفي إثر الصدامات والاعتقالات التي قامت بها السلطة بحقهم. كانت تلك بوادر صدام عنيف بين فتح وحماس. ورأيت أول مرة استخدام عناصر السلطة التعذيب في السجن. لهذا تضامنت معهم، وقدمت مطالب إلى ياسر عرفات، وقادة فلسطينين آخرين مرات عدة في هذا الشأن. في تلك المرحلة تعرفت إليهم. وقبل ذلك وفي أثناء تدريسي في جامعة بيرزيت في ثمانينيات القرن الماضي، التقيت كثيرين من ناشطي الكتلة الإسلامية قبل تأليف حماس، وشهدت بوادر التنظيم عشية الانتفاضة الأولى. ولا أخفيك أني كنت، على الرغم من تفهمي لهم، منزعجًا من التعصب الديني والخطاب الموتور نسبيًا ونزعته والتلمحيات الطائفية واضحة فيه.

• هل عبّرت عن نقدك لهم؟

كأستاذ جامعي ومدرس فلسفة ودراسات ثقافية، دارت نقاشات عدة بيني وبين طلابي الإسلاميين وغير الإسلاميين في هذا الشأن، وكنت نقديًا بالطبع. وفي رأيي كانت تلك نقاشات مهمة.

• وفي هذه المرحلة؟

جاءت علاقتي بحركة حماس في هذه المرحلة في سياق موقفي من العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة، وقبل ذلك في رفضي القاطع الحصار الدولي الذي فرض على نتائج انتخابات 2006، ثم محاولة أجهزة أمنية الانقلاب على نتائج الانتخابات، والانقلاب المضاد الذي قامت به حركة حماس. ولا شك لدي في أن ممارسات خاطئة ارتكبها الطرفان. وحاولت حماس لاحقًا من دون شك أن تفرض نمط حياة معينًا على غزة، وهذا مرفوض. لكن الحصار والعدوان الإسرائيلي بقيا، بالنسبة إلي، الموضوع الرئيس. ولهذا وقفت مع غزة بقوة ضد الحصار، ثم في جولات الحروب المتكررة عليها منذ عام 2008-2009، وكانت مبدئية الموقف هنا هي الأساس، ولا سيما بوجود خصوم لحماس يأملون

أن تقوم إسرائيل بتصفيتهم. لقد أثار الموقف المصري الرسمي في أثناء العدوان على غزة وبعده نفورًا شديدًا لدي، وكذلك تعامل السلطة الفلسطينية مع الأمر كأنه صراع بين طرفين أجنبيين. ولهذا وقفت مثل هذا الموقف، وهم قدروا ذلك. لذلك تطورت بيني وبينهم علاقة ثقة مكنتنا من التحاور. وأعتقد أن مثل هذه الثقة مفقودة في العلاقة بين حماس وفتح.

• ما رأيك بهم الآن؟

مرت حركة حماس بتطور كبير لا مجال الآن للتوسع فيه. لكن قيادتها السياسية نضجت بالتأكيد. أنا ألتقي خالد مشعل من حين إلى آخر، وتجمعنا علاقة صداقة، والاحترام بيننا متبادل، وكذلك موسى أبو مرزوق وغيرهما من القادة. وأعتقد أن لديهما نضجًا سياسيًا، وأعتقد أن خالد مشعل في طريقه نحو موقف أقرب إلى حزب النهضة في تونس وحزب العدالة والتنمية في تركيا. ونحن نتناقش كثيرًا في هذه الأمور، مثلما اجتمع كثيرًا مع الصديق الشيخ راشد الغنوشي وأتبادل معه وجهات النظر في هذا الشأن. لكن أوضاع غزة الاجتماعية والسياسية في ظل الحصار لا تساعد على تطوير هذا التفكير وتعميمه. فالعدوان الإسرائيلي المتواصل والحصار المصري والصراع مع فتح، يعزز عامل التحشيد والتعبئة، ويعوّق عملية الانفتاح. ومع ذلك من المهم الخروج من دائرة ردة الفعل وتطوير موقف سياسي وفكري يلائم المرحلة وتكوين الشعب الفلسطيني. أعتقد أن على عاتق حماس بثقلها النوعي، ونضالاتها وتضحياتها، تقع مسؤولية طرح تصور إسلامي مختلف عن الحركات التكفيرية المتطرفة من جهة، وعن خط الإخوان السابق الانعزالي، وغير القادر على الحكم وعلى تقبل تركيب المجتمع وتعدديته ومبادئ الديمقراطية أيضًا. أعتقد أن حماس مؤهلة لذلك لو خرجت من دائرة ردات الفعل على الواقع الصعب في غزة، ونظرت إلى دورها الفلسطيني والعربي والإسلامي بكليته. كما أن تبنيها قضية وطنية أساسًا هو مفتاح التصالح مع الفكرة القومية والوطنية، علاوة على قبول العمل في إطار وطني. كنت أعتقد أن من الأسهل أن تبدأ المصالحة الفلسطينية في إطار منظمة التحرير، حيث لا يوجد صراع على السلطة في الشتات، ثم تشمل المصالحة السلطة لاحقًا، لكني وجدت أن ذلك غير صحيح.

VII

حزب الله وسورية والعنف

• موقفك الوطني في شأن المقاومة الفلسطينية بدهي، وهو معروفٌ. وكذلك موقفك من المقاومة اللبنانية؛ فقد وقفت إلى جانبها مثلما وقفتَ إلى جانب المقاومة الفلسطينية بجرأة في أوضاع صعبة حين كنت في الداخل، أي حين كانت في داخل دولة الأعداء. ومع ذلك، يحتاج الأمر إلى شرح بعد تطورات مابعد عام 2011، فأرجو أن تفصّل؟

لفتتني المقاومة في لبنان مبكرًا، خصوصًا عندما بدأ حزب الله الكفاح المسلح في الجنوب. قبله كنت أتابع نضال اليسار اللبناني حين كنت طالبًا، ثم أستاذًا في جامعة بيرزيت، وكانت منشورات القوى الوطنية اللبنانية تصلني باستمرار منذ أن كنت طالبًا في ألمانيا، وتعرفت آنذاك إلى طلاب شيوعيين وطلاب من منظمة العمل الشيوعي وآخرين من الحركة الوطنية اللبنانية. وكنت أتابع مجلة **الحرية** التي كانت تصدر عن الجبهة الديمقراطية، وجريدتي **النداء** و**السفير** التي كان يكتب فيها يساريون. كنت أقرأ **السفير** كأنني أتابع صحف بلادي. كانت معنا زميلة فلسطينية كان والدها يعمل في منظمة التحرير في بيروت، وتمكنا، من خلالها، من تسجيل اشتراك يومي في **السفير**، فكانت تصل إلينا الأعداد إلى ألمانيا كل عشرة أعداد معًا، وكنا نقرأها كلها. وتابعت **الهدف**، وتعرفت عبر **الحرية** إلى منظمة العمل الشيوعي[1]. لم تكن هذه أمورًا سهلة أو مفروغًا منها قبل عصر الإنترنت.

---

(1) ظهرت منظمة العمل الشيوعي في نيسان/ أبريل 1971 من اندماج منظمة الاشتراكيين اللبنانيين التي ضمت مجموعة من القوميين العرب الذين تحولوا من الناصرية إلى الماركسية وفي مقدمهم محسن إبراهيم ومحمد كشلي، وحركة لبنان الاشتراكي، وهي مجموعة من البعثيين المتحولين إلى الماركسية الذين أسسوا هذه الحركة في عام 1964، وكان من بينهم فواز طرابلسي ووضاح شرارة ومحمود سويد ووداد شختورة وأحمد بيضون. ولم يتجاوز عدد أعضاء حركة لبنان الاشتراكي أربعين عضوًا، في حين لم يتجاوز عدد أعضاء منظمة الاشتراكيين اللبنانيين 250 عضوًا في مرحلة التأسيس. وفي عام 1973 وقع الانشقاق الأول، فخرجت مجموعة لبنان الاشتراكي ثم تبعها الماويون، وبقي آخرون تابعوا العمل تحت رئاسة الأمين العام محسن إبراهيم.

هكذا كنت أتابع اليسار اللبناني، ثم حركة المقاومة اللبنانية. وحين نشأ حزب الله، وتحديدًا بعد انتخاب السيد حسن نصر الله أمينًا عامًا غداة استشهاد السيد عباس الموسوي، لاحظنا مدى تطور الكفاح المسلح اللبناني، وكنا نتابع ذلك بإعجابٍ شديد، لأنه كان مؤثرًا ومتواضعًا. وكنت قد أصبحت محاضرًا في جامعة بيرزيت. وبعد ذلك تطورت المقاومة اللبنانية بشكل فذ بين عامي 1999 و2000، وكنا نتابع الحرب النفسية التي كان يشنها حزب الله، مثل العمليات التي كان يصوّرها ويخرجها لهذه الأغراض. لكن، كان هناك أمر يزعجني، منذ كنت طالبًا يساريًا راديكاليًا، وهو عبارة حزب الله، أي إن هناك من يحتكر الله له، وكان التعبير مفاجئًا، واستغربناه حين سماعه أول مرة من إيران. ثم فهمنا أن حرس الثورة الإسلامية في إيران هو صاحب هذه التسمية. ولم يكن لدينا موقف سلبي من إيران في المراحل الأولى من الثورة بتأثير الشيوعيين العراقيين الذين كنت أجّلهم كثيرًا حين كنت طالبًا، مع أنني كنت أستغرب أحيانًا تأييدهم ثورة دينية في إيران، وتعاطفهم معها. ولم نكن مطلعين بالتفصيل على ما تقوم به القيادة الإيرانية كقمع اليسار. وفي أي حال، كنا ذاهلين بفكرة الثورة الشعبية، ولأنها ثورة شعبية، ولانجذابنا إلى كل ما تعنيه الثورة الشعبية، تجاهلنا تصفيتها اليسار، أو لم نرد أن نسمع به. ولاحقًا، حين كنت ما زلت طالبا في ألمانيا اتخذت موقفًا نقديًا من نظام دولة يحكمها الكهنوت أو الإكليروس.

• **اليسار الذي قمعته على غرار حزب تودة الشيوعي.**

نعم. وأيضًا مجاهدي خلق كنوع من يسار إسلامي إيراني؛ كنا نستنكر ذلك، لكننا نبقى في إطار الاستنكار. فاليساريون الشبان من أمثالنا كانوا يعانون الضعف أمام الشعب والجماهير. يصعب الآن شرح أجواء مابعد الثورة الإيرانية، لكني أقول لك بصراحة إن هذا كان درسا قاسيًا تعلمته. لا يجوز الصمت على التجاوزات، وعلى تصفية الخصوم السياسيين بالقوة تحت غطاء الشرعية الجماهيرية. هكذا تنشأ الفاشية.

أثار حزب الله إعجابي حقًا، على الرغم من صلته بالحرس الثوري، ومذهبيته الرسمية في وكالة قائده الشرعية الصادرة عن المرشد في إيران. ما أقصده هو

القضية، أي مقاومة الاحتلال، والأداء. ولاحقًا، عندما انخرطت في العمل السياسي المباشر والحزبي، وأصبحت معروفًا بصفتي نائبًا في البرلمان، أصبح موقفي يعني موقف تيار سياسي وقوة سياسية، لا مجرد كتابات مثقف. كتبت عن المقاومة مقالة أو مقالتين في جريدة **الحياة**. لكن، عندما أصبحت عضوًا في البرلمان، صار موضوع وجود إسرائيل في لبنان وانسحابها منه، باتفاق أو من دون اتفاق، موضوعًا يوميًا في البرلمان الإسرائيلي. واشتهرت خطبي المؤيدة للمقاومة اللبنانية من داخل برلمان الدولة المحتلة، وكذلك مقالاتي حين أصبحت نائبًا. وفي بعض الأحيان، كنت أعبر عن إعجابي بتواضع المقاومة وفاعليتها وتقنيتها العالية. أعرف أن هذه المقاومة مذهبية، وأعرف أن إيران تدعمها. لكن، ثمة آليات، على ما يبدو، في ذهن الإنسان تجعله حين يركّز على الأساس يتجاوز ما يبدو جانبيًا. كان موقعي في داخل الدولة المحتلة. وفي مجادلات الصهيونيين معي حاولوا دائمًا التركيز على أن المقاومة طائفية وشيعية ومذهبية. هنا، تتطور آلية ما في الصراع مع الخصم السياسي. إنها آلية إنكار ما يؤكده الخصم، وتصبح قضيةً مبدئية بحيث أرفض تهميش البعد المتعلق بمقاومة الاحتلال. وأبعد من ذلك، تتطور علاقة ما بينك وبين حركة سياسية كالمقاومة، حيث إنك في صراعٍ مع خصم سياسي يحاربها. إذًا أنت معها. وهكذا تتطور علاقة كافية بينك وبينَ الحركة مع أنك لا تعرفها كفاية. لاحقًا، بدأت أظهر كثيرًا في الإعلام العربي والغربي، وأصبح موقفي مؤشرًا من مؤشرات الرأي العام العربي، وأعتقد أن أعضاء حزب الله كانوا سعداء بذلك التوجه، خصوصًا بعد الانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان. وفي مابعد، تعرّفت إلى حزب الله سياسيًا مباشرة (طبعًا سياسيًا فقط) مع زياراتي لبنان في عام 2000 فصاعدًا، وأصبحتُ أكثر معرفةً بطبيعته. لكن الأمور لا تجري بهذا الشكل، فأنت لديك فكرة إيجابية مسبقًا، وتخوض صراعاتٍ من أجل قضية المقاومة، وتعرف عدالة المقاومة، وفي الوقت نفسه، لديك هذا العنصر الذي أعتقد أنني روَّجته قليلًا في الإعلام، أي الإعجاب بالقدرة على فرض التراجع على إسرائيل، بضربها موضعيًا في جبهاتٍ محددة. والعمل العسكري مكرّس كله لتحقيق إنجازات عينية لدى حركة وطنية من هذا النوع. وأعتقد أن شبانًا عربًا كثيرين أعجبوا بالمقاومة في تلك الحقبة.

ثم كانت عملية التعرّف أكثر إلى دور حزب الله في المجتمع اللبناني، وتغلغل أصوليته الدينية، فضلًا عن علاقة الحزب بالفلسطينيين في لبنان التي لم أُعجب بها إطلاقًا، وبادرت إلى حواراتٍ معمقةٍ مع الحزب في هذا الموضوع وغيره، وفي مدى واقعية شعارات المقاومة، كشعار إزالة إسرائيل من الوجود. وفي المجمل تعاملت المقاومة معي حليفًا وتعاملت معها حليفًا، لأننا وجدنا قضيةً مشتركةً هي مقاومة الاحتلال. وحتى بعد أن زال الاحتلال الإسرائيلي من جنوب لبنان، بقيت أرى حالةً نوعية في حزب الله، وكنت أرى أن الأنظمة الرجعية العربية تخشى على شبانها من تأثيره وجاذبيته. لم أكن أرى بالشكل الكافي عمق البعد الطائفي لحزب الله، ومدى مركزيته. كنت أرى مذهبية الحزب الأصولية وأتجاهل طائفيته. آخرون رأوا ما لا أراه. ومن غير الممكن فصل تمذهب حزب الله عن ولائه لإيران، وهذا ولاء لدولةٍ دينية غير عربية (تعددية صحيح، لكن تحت سقف ديني أصولي). والحقيقة أنني لم أرغب في رؤية ذلك، مع أنني كنت أعرفه، وربما لم أعلّق عليه الأهمية الكافية، فقد كانت هناك آليات إنكار تحاول تهميش الموضوعات التي يراها الآخرون مركزيةً، وهي العلاقة الاستخدامية بين إيران ودور حزب الله.

موقفي إلى جانب المقاومة كان صحيحًا بشكل عام، ومن حيث الجوهر، لكن ثمة أمورًا جعلتني أذهب أبعد مما يجب في العلاقة مع حزب الله، وأعتقد أني أخطأت في بعض الأمور بنية حسنة، خصوصًا في أثناء حرب تموز/ يوليو 2006، حين تعرّض الحزب لحملةٍ من داخل لبنان والعالم العربي كله كأنه هو المخطئ، وعليه أن يتحمل المسؤولية، وأنه ارتكب مغامرةً في خطفه الجنود الإسرائيليين. وشنت حكومات عربية عدة ممثلة بوزراء خارجيتها، كما في حالة وزير الخارجية السعودي الراحل سعود الفيصل، حملة على الحزب تحمله فيها المسؤولية، وبدا لي إن هذه الحملة منظمة لتبرئة إسرائيل وعزل حزب الله بحيث تقضي إسرائيل عليه في مرحلةٍ كان المعسكر الأميركي يتقدّم في المنطقة بعد الحرب على العراق، وتضييق الخناق على سورية. وكان موقفي هذا صحيحًا. بطبيعة الحال لم أكن طرفًا في هذه المعارك العربية الداخلية، ولم أكن أرغب في أن أكون طرفًا فيها، مع ضرورة فهم أنني لا أستطيع أن أتسامى عن صراع يجري

والاحتلال الإسرائيلي عنصر أساس فيه. هذا بالنسبة إلي قضية مبدئية، اذ لا يمكن أن أكون في دولة الاحتلال واعيًا لطبيعة هذه الدولة الاستعمارية ومناضلًا ضدها، ثم أقف متفرجًا او محايدًا حيال عدوانها وحربها على لبنان. وأعتقد أنني ساهمت، آنذاك، مساهمةً مهمةً في شرح موقف المقاومة عربيًا وعالميًا، وفي داخل إسرائيل. وأعتقد أن إسرائيل قرّرت، منذ ذلك الوقت، تصفية وجودي السياسي. كان الإسرائيليون منزعجين جدًا من استراتيجية التصدي للصهيونية من خلال برنامج «دولة المواطنين» وتأكيد هوية السكان الأصليين، وحاولوا التخلص مني. لكن دعم المقاومة بهذا الشكل تجاوز الخطوط الحمر كلها في نظرهم، ومنحهم وسيلة للتخلص مني بحسب تقويمهم.

• **كان هدف الحملة تصفية «ظاهرة عزمي بشارة» كما وصفها الإسرائيليون.**

هم قالوا ذلك، وطالبوا علانية بإنهاء ما سمّوه ظاهرة عزمي بشارة، وأعتقد أنني ذهبت بعيدًا، بل أبعد من الحدود التي يمكن أن تسمح بها إسرائيل. لم يحتملوني في موضوع دولة المواطنين، لكنهم فشلوا قانونيًا وسياسيًا في تصفيتي. لم يحتملوني في موضوع الحقوق القومية الجماعية للعرب في الداخل، ومسألة هوية السكان الأصليين، لكنهم لم ينجحوا في تصفيتي بهذه الحجة. وفي حرب تحرير جنوب لبنان عام 2000 اعتبروا المشكلة معي أمنيةً بتجاوزي الحدود كلها في التضامن مع حزب الله، لكن الأمر بقي في إطار حرية التعبير في النهاية، فهو تعبير عن موقف ينطلق من حق الشعوب في مقاومة الاحتلال، ومن إدانة الاحتلال الإسرائيلي للبنان. وقد كنا نوسع هامش الحرية المتاحة للتعبير عن الرأي والموقف. فكانت الدولة ونواب اليمين يطالبون بتجريم مثل هذا التعبيرات والمواقف، في حين كانت المحكمة الإسرائيلية العليا تطالب بدلائل على أن هذا الرأي يؤدي إلى مس فعلي بالأمن، كأن تشمل مواقفنا تحريضًا على العنف وحثًا عليه. ونحن لم نكن ندعو إلى العنف، بل نعبر عن رأي يقول إن الوجود الإسرائيلي احتلال، ومن حق الشعب اللبناني مقاومته. ويمكن اعتبار انسحاب إسرائيل من لبنان انتصارًا للمقاومة، وهذا بحد ذاته وصف أو تحليل أو غيره.

أما في حرب عام 2006، وشرح موقف حزب الله، لا للرأي العام الفلسطيني

وحده، بل حتى للرأي العام العربي والعالمي، فقد تجاوزتُ، في ذلك، الحدود الممكن تخيلها، خصوصًا بوجود مواقف عربية رسمية تحمِّل حزب الله المسؤولية. لا تنسَ أن هذا الموقف جاء بعد أعوام من خطبتَي في أم الفحم والقرداحة اللتين تحدثت فيهما عن المقاومة، وأن خيار المقاومة هو خيار المستقبل. وأضفت: إذا كنتم لا تريدون مواجهة إسرائيل على الحدود، انظروا إذًا ما حدث في لبنان... اعتمدوا المقاومة. وأعتقد أنني استخدمت عبارة «توسيع حيز المقاومة». وعرّضني هذا الموقف لمحاكمة طويلة[2]. غير أنني، بعد حرب عام 2006، رحت أشهد محاولات حزب الله للسيطرة على لبنان وتسخير نتائج الحرب للسيطرة على قوى سياسية عربية، وشاهدت ذلك السلوك في المؤتمر القومي العربي[3]، ومع قوى سياسية عربية، وكيف تحوّلت حرب 2006 إلى أداة للسيطرة السياسية. أنا ساهمت في توصيف جانب من حرب عام 2006 على أنه انتصار للمقاومة، ولا شك في أن إسرائيل أخفقت في حرب 2006. لكنني كنت أميز بين إفشال العدوان والانتصار على إسرائيل. كنت أعرّف الانتصار في تلك الحرب كإفشالٍ للعدوان.

(2) بدأت المسألة في الخطبة التي ألقاها عزمي بشارة في بلدة أم الفحم في 5 حزيران/ يونيو 2000، وأشار فيها إلى معركة تحرير لبنان الجنوبي التي انتهت بالانسحاب الاسرائيلي الذليل في 25 أيار/ مايو 2000. وفي 10 حزيران/ يونيو 2001 ألقى بشارة خطبة في بلدة القرداحة السورية باسم فلسطينيي 1948 في الذكرى الأولى لوفاة الرئيس حافظ الأسد طالب فيها بأن تعتمد الدولة السورية طريقة المقاومة. وعندما عاد إلى فلسطين في الثامن عشر من الشهر نفسه استقبله حشد من الناس من معبر وادي الأردن إلى الناصرة. وهناك عقد مؤتمرًا صحافيًا قال فيه: «لماذا أنتم متفاجئون؟ أنا لست وطنيًا إسرائيليًا. أنا وطني فلسطيني. وسورية في نظر الاسرائيليين دولة معادية. أما أنا فلا استطيع النظر إلى سورية بهذا المنظار، وحتى لو قاموا بصلبي لا يمكنني اعتبار سورية وياسر عرفات والقيادة الفلسطينية أعداء». واستجوبته الشرطة الاسرائيلية في 27 تموز/ يوليو من العام نفسه في شأن خطبته في القرداحة، وفي التاسع من آب/ أغسطس قدم إلياكيم روبنشتاين لائحتي إتهام ضد عزمي بشارة؛ واحدة على خلفية تصريحاته في أم الفحم والقرداحة، والثانية على خلفية تنظيم زيارات للفلسطينيين إلى سورية. وفي 29 تشرين الأول/ أكتوبر 2001 وافقت لجنة الكنيست على رفع الحصانة جزئيًا عنه، وأقرّ الكنيست رفع الحصانة في السابع من الشهر نفسه. ثم بدأت محاكمته في الناصرة في 27 شباط/ فبراير 2002. وفي النهاية أسقطت السلطات القضائية التهم عنه في الأول من نيسان/ أبريل 2003، وبدأت معركة جديدة ضده.

(3) اكتشف ذلك في دورة صنعاء للمؤتمر القومي العربي في عام 2008. وقد ترأس هذه الدورة الدكتور عزمي بشارة بنفسه.

• **ألقيت محاضرة في هذا الشأن على مدرج قاعة عصام فارس في الجامعة الأميركية في بيروت[4].**

تناقضت هذه المحاضرة في نبرتها مع لغة الدعاية عن الانتصار الإلهي. قلت إن الانتصار هنا يكمن في إفشال العدوان على لبنان، وإن حزب الله لم ينتصر على إسرائيل بشكل عام، بل أفشل العدوان على لبنان والمقاومة. وفي محاضرة أخرى قلت إن حزب الله حزب مذهبي. فاعترض بعضهم، وسألتهم علامَ يعترضون؟ الحزب نفسه في الحقيقة يعرف نفسه هكذا... إنه ملتزم مذهبًا محددًا. جاءني عدد من أعضاء الحزب وناقشوني وعاتبوني بالقول: بما أنني ألتقي أعلى مستوى عندهم، وأقول رأيي لأعلى مستوى لديهم بصراحة، أي السيد حسن نصر الله، فلماذا إذًا أحاضر علنًا وأنتقدهم علنًا؟ لاحظت أنهم لا يفهمون أنني، في النهاية، مثقف حر، ولا أقيّد نفسي بشيء، بل أقول رأيي ما دمت أرى أن هذا الرأي هو ما يجب أن يقال، ومتى يجب الصمت، ولا أقيس الأمور على متى يجب أن يقال، وأنا لا أُقيّد بهذا الشكل. في أي حال، الكلام على إفشال العدوان شيء والانتصار على إسرائيل شيء آخر. لم يتوقفوا عن الحديث عن الانتصار، وجعلوا منه انتصارًا إلهيًا. والحقيقة أن القيادات في الحزب، وكذلك مثقفيه، لم يعاتبوني.

لم تخل علاقة التحالف من نقاشات علنية. لقد أعربت عن موقفي ضد مشاركة سورية في مفاوضات شيبردزتاون في التلفزيون السوري، وانتقدت موقف المقاومة الإسلامية من حقوق الفلسطينيين في لبنان على قناة المنار. أما بالنسبة إلى سورية، فاكتشفت أن قيادتها بدأت تتغير بعد عام 2007، وأصبح الرئيس بشار الأسد أقل تواضعًا بكثير، وأصبح لديه بعض الغرور، بعدما عادت دول العالم لتنفتح عليه بعد حقبة من الحصار، بدأت غداة اغتيال رفيق الحريري في 14 شباط/ فبراير 2005، وما عاد يستمع إلى أي نصيحة بعد عام 2007، وصار يؤمن

(4) في هذه المحاضرة (15 أيار/مايو 2009) دحض تبرير غياب الديمقراطية في العالم العربي بنشوء القضية الفلسطينية والمواجهة مع إسرائيل وقال: «إن أكثر طرف متصل بالمواجهة والحرب والصراع هو إسرائيل، فلماذا تمكنت إسرائيل من تأسيس ديمقراطية من طراز خاص، وطوّرت هوية ولغة، وأقامت مؤسسات واقتصادًا مزدهرًا، بينما فشل العرب في ذلك ورزحنا تحت الاستبداد؟».

بأن القوة تحل المشكلات كلها، وأن العالم لا يفهم إلا هذه اللغة. كما أن حزب الله أصبح يستغل نتائج حرب عام 2006 لإعادة العجلة إلى الوراء في لبنان، ليملأ هو الفراغ الذي خلّفه السوريون.

• **تقصد حوادث 7 أيار/ مايو 2008[5]؟**

المشكلة هي مع الحركات الشمولية، وأقصد بالشمولية تلك التي تجمع السياسة والمجتمع والدين وغيره في عقيدة واحدة تتبنى موقفًا من جميع جوانب حياة الإنسان، بما في ذلك حياة أعضائها، ويتحول فيها حامل العقيدة (الحركة أو الحزب أو التنظيم) من وسيلة إلى هدف، ويُخضع لهذا الهدف كل شيء. هذه الحركات الشمولية لا تستطيع أن تختلف مع أحد في إطار تحالف إلا إذا كانت ضعيفة. أما إذا قويت فهي تطوِّر علاقتها بالآخرين، لا بوصفهم حلفاء بل أدوات؛ فهم إما أدوات أو خصوم، ولا معنى لحلفاء عندها. التحالف يكون دائمًا موقتًا ومرحليًا ولشراء الوقت في حالة الضعف. وسرعان ما يجري الانقلاب عليه عند تغيير موازين القوى.

• **حتى الدول تفعل الأمر نفسه.**

بالتأكيد. الحركات والدول الشمولية إذا كنت نصيرًا لها ترفعك إلى الأعلى، أما إذا اختلفت معها في أصغر رأي، فلا يمكن أن تتحمل أي تنوع من ضمن التحالف. بدأت ألاحظ هذا مبكرًا، وأشعر أن لدى حزب الله رغبة في السيطرة على الأمور، ومحاولة التدخل في أمورٍ يُفترض ألا يتدخل فيها. فبدأت أحاول الابتعاد قليلًا.

---

(5) في 5 أيار/ مايو 2008 اتخذت الحكومة اللبنانية قرارًا بإلغاء شبكة الهاتف الأرضي الخاصة بحزب الله. وفسر الحزب هذا القرار بأنه يهدف إلى محاصرة المقاومة والتضييق عليها. وأمام عدم إمكان الاتفاق على مخرج من هذه المشكلة، فضلًا عن مشكلة أخرى هي تعيين رئيس لجهاز أمن المطار، اجتاح مقاتلو حزب الله وبعض المجموعات المسلحة من حركة أمل مدينة بيروت في 7 أيار/مايو 2008، ووقعت اشتباكات بالسلاح في عدد من مناطق العاصمة اللبنانية، وامتدت إلى مدينة الشويفات وهي أحد معاقل الحزب التقدمي الاشتراكي الذي يرئسه وليد جنبلاط. وخلفت الاشتباكات كثيرًا من القتلى والجرحى، وندوبًا في العلاقات بين حزب الله وأهالي بيروت. وتحوّل السابع من أيار/ مايو 2008 إلى ذكرى مؤلمة جدًا لسكان بيروت، ووصل التوتر المذهبي بين السُنة والشيعة، جراء ذلك، إلى ذروته. ومنذ ذلك اليوم راج الكلام على المظلومية السنية في مواجهة تسلط حزب الله، واستبداد الشيعة بالسنة.

تتذكر أننا حاولنا أن نؤسس هيئةً سياسيةً للحفاظ على الثوابت الفلسطينية، وكنت مهتمًا بذلك بعد خروجي إلى المنفى، ورغبت في أن نقوم بدور فلسطيني ما، كتجميع القوى الفلسطينية الشابة التي لا تنتمي إلى فصائل، والمتمسكة بالثوابت الوطنية[6]. والحقيقة أن معظم الفصائل الفلسطينية في دمشق رحّبت بالمبادرة. لكني لاحظت فورًا أن الاستخبارات السورية تريد أن تمارس هيمنةً مباشرة عليها، فانسحبت بسرعة. أنا لا أقبل بهذا التعامل على الإطلاق. كنت أجتمع إلى الرئيس السوري بشار الأسد وإلى الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله، وأتبادل الرأي معهما. لكن، لم أقبل أن يكون التعامل معي من منطلق الاستفادة الأداتية. وصار واضحًا لي أن من الصعب الحفاظ على هذه المقاربة. وحين لاحظت أن الآخرين لا يقدّرون معنى حالة مثقف له وضع مجتمعي خاص وثقافة مستقلة، كنت مضطرًا إلى وضع حدود واضحة بنفسي. واستمرّت العلاقات بيننا على أساس هذه الحدود، وكانت طيبةً في الحقيقة، وكانت تتخللها نقاشات.

لاحقًا، عندما نشبت الثورة في سورية ما عاد الخلاف ممكنًا مع الحفاظ على أي علاقة في الوقت نفسه، لأن المسألة هنا لا تحتمل التردّد. الموقف مع المقاومة، ووقوفي إلى جانبها كانا تحديًا لإسرائيل، وتحديًا لواقعي السياسي والاجتماعي في بعض الحالات، وحتى لمحيطي الاجتماعي والسياسي. والوقوف مع المقاومة وقوف مع مبدأ، حتى لو خالف هذا المبدأ الانتماءات التي أنتمي إليها. كنت مع مبدأ حق الشعوب في التحرّر من الاحتلال، ولا سيما أن شعب لبنان شقيق، ويتخذ أنصار المقاومة موقفًا ممتازًا من قضية فلسطين. المنطق نفسه هو الذي حكم موقفي من الشعب السوري. إنه الموقف من الظلم والفساد والطغيان. الموقف المبدئي هو أن تكون مخلصًا للمبدأ نفسه، أي للحرية. في حين أن ما يريدونه هم ألا تخلص للمبدأ، بل تخلص لهم. وهذا هو الإخلاص في نظرهم. وأنا لا أعتبر ذلك إخلاصًا، بل خيانةً للمبدأ والقيم الأخلاقية التي من المفترض أن تكون ملزمة. والقيمة المبدئية تقاس بتعاليها على الانتماءات. المبدأ يتحدّى الانتماءات، ويدفعك إلى أن تقف مع الحق، بغض النظر عن الظرف والمكان والزمان. فما بالك بشعبٍ عربيّ شقيقٍ يتعرّض للقتل؟

---

(6) عقدت هذه الهيئة مؤتمرًا في فندق البريستول في بيروت في 24/ 2/ 2010.

هنا، يُطرح السؤال: حسنًا، ما الذي تغير؟ أنت كنت صديقًا للنظام السوري وتزور سورية باستمرار. فما الذي تغير؟ وأجيب: كل شيء تغير، فقط المبدأ والقيم لم تتغير. ما الذي لم يتغير؟ دولة عربية يحكمها نظام ديكتاتوري وقفت إلى جانبها في دعم المقاومة، وفي رفض اتفاقات سلام غير عادلة، وفي التواصل مع الشعب السوري والشعب الفلسطيني الذي كان يعيش في سورية. آنذاك، أصبح نظامها يطلق النار على شعبه، ويقصفه بكل الوسائل المتاحة، بعد أن عجز عن تلبية مطالبه واحتواء حركاته الاحتجاجية. في حينه، كان يجب أن أدخل إلى سورية من خلال مستوى رسمي. وأنا لا يمكن أن أقوم مقام الشعب السوري في الثورة، وفي الوقت ذاته، لا أمتدح النظام في تعامله مع الشعب السوري. لكن، عندما تحرك الشعب السوري وانتفض، وكان تحركه سلميًا ومدنيًا صرفًا ويحمل مطالب مشروعة تمامًا ما عاد لدي حجة غياب؛ حجة الغياب تُستخدم لعدم اتخاذ أي موقف. الشعب السوري الآن خرج على الحاكم، وعلي أن أتخذ موقفًا واضحًا، خصوصًا أنني كنت أظهر يوميًا في وسائل الإعلام للتضامن مع الشعبين المصري والتونسي. فهل أقف مع حرية الشعبين المصري والتونسي، وأرفضها في حالة الشعب السوري؟

ميزت من حيث التحليل بين أوضاع سورية واليمن من جهة، ومصر وتونس من جهة أخرى. وتكلمت على خطر الانقسامات العمودية الهوياتية في سورية التي تتفاعل مع الانقسامات في لبنان والعراق. وطالبت النظام السوري بالإصلاح، والتوفيق بين دعم المقاومة وحقوق المواطن، وإلا فسوف تُقاد سورية إلى المجهول، وإلى الفوضى الإقليمية. ومن يريد التأكد مما أقوله يمكنه الرجوع إلى مقابلاتي في الصحافة والتلفزة. وهناك من طرف الثورة من وجه إلي نقدًا مطالبًا أن أقف مع الثورة من دون قيد أو شرط، وألا أمنح النظام السوري نصائح، قائلين: وما الفارق بين تونس ومصر وسورية؟ وكنت أجيب بأن لا فارق بينها في بنية النظام. لكن، ثمة فارق في بنية الدولة والمجتمع. ثمة خطر في نشوب حرب أهلية. لكن، لا أحد يريد أن يتذكّر ذلك الآن. فثمة فسطاطان في جميع العقول التي ما عادت عقولًا في زمن الاحتراب الأهلي، بل صارت عقليات.

كانوا في النظام السوري وفي حزب الله يمتدحون ظهوري الإعلامي تأييدًا للشعب المصري. ثم فجأة بات لزامًا عليّ أن أتنكّر لهذا الموقف، وأن أقف ضد

الشعب السوري. ولمزيد من العبث صاروا، بأثر رجعي، يعتبرون الثورة المصرية نفسها مؤامرةً، وهي التي كانوا يمتدحونها قبل فترة وجيزة. وما كان في إمكانهم أن يحافظوا على هذا التناقض. أي إنهم يمتدحونك على موقفك من الثورة المصرية التي كانوا معها، ثم يذمّون الثورة السورية. وللخروج من هذا المأزق، قاموا بعملية إسقاط بمفعول رجعي، وجعلوا الثورات كلها مؤامرة، وذلك لتحقيق الانسجام في مواقفهم. إنهم يرغبون في الانسجام في موقفهم، لكن لا يريدون الانسجام في موقفك. أي إن عليك أن تتناقض مع موقفك، أي أن تكون مع الثورة المصرية وضد الثورة السورية. وكان ذلك أمرًا مضحكًا. وطبعًا أفلتت الأمور تمامًا من المنطق، عندما بدأوا باتهام الناس بالخيانة وبالعمالة لإسرائيل. وأعتقد الآن أن أكثر المواقف خيانةً هي إبادة الشعب السوري، واستخدام القضية الفلسطينية أداة لأغراض لا علاقة لها بها، مثل الدفاع عن المشاهد الشيعية بما تحتوي من مضمون طائفي في رحى الصراع السوري، والحفاظ على الحكم وتبرير الاستبداد. وأعتقد فعلًا أن هذا الموقف غير وطني حقًّا، لأن لا ولاء فيه للوطن، بل فيه ولاءاتٌ أخرى، أي ولاءات للطائفة وللسلطة. وهذه الولاءات تجعلهم يتحالفون، أحيانًا، حتى مع عملاء إسرائيل. إنهم مستعدون لأي شيء. ولذلك، أعتبر موقفنا هو القومي والوطني والديمقراطي، وموقفهم هو ضد شعبهم نفسه وضد فلسطين. ومع ذلك فإن التطمينات الضمنية التي أرسلها ناطقون شبه رسميين باسم النظام السوري إلى إسرائيل بأنهم هم من يضمنوا أمنها لم تلقَ من إسرائيل إلا الاحتقار، بل قامت بالاعتداء على الأراضي السورية وقصفت مواقع الجيش السوري، وفتحت حدودها لمعالجة جرحى الجيش الحر في المنطقة لكسب ثقتهم بهدف استخدامهم في مابعد. كما كان لها دور واضح في دعم بعض عناصر الفصائل في جبهة القنيطرة الذين تورطوا بالتعاون مع الظالم ضد الأظلم ضمن منطق إسلاموي لا علاقة له بمنطق الوطنية، أو ليأسهم، أو للضرورة مثلما لجأ عشرات من مناضلي فتح في أيلول الأسود إلى إسرائيل... وهلم جرّا. لقد ميّزت في ظهوري الإعلامي بوضوح بين السياسة والسيادة. ولا يهتم النظام بالتنسيق القائم بين حليفته روسيا وإسرائيل، بما في ذلك التنسيق في الأجواء السورية، وفي أمور أخرى بالتأكيد. المهم، نتيجة تمسك الأسد بالسلطة بغض النظر عن الثمن، نشأت في معارضة

النظام مسائل سيادية لسببين: **أولًا**، إنه يهدم الوطن ومناطقه المأهولة ويدمرها؛ **وثانيًا**، يضع سورية تحت هيمنة دول أجنبية مثل إيران وروسيا.

المضحك في إعادة تقويم الأمور بأثر رجعي، ومن أجل أن يبرروا حملة القمع والقتل الوحشي للشعب السوري يصبح تأسيس مراكز بحوث وجامعات وعقد مؤتمرات أكاديمية في العلوم الاجتماعية بدعم من مؤسسات عدة، ومنها دولة قطر، هو أننا مدعومون من البترودولار. لسنا نحن الذين يدعمنا البترودولار، بل هم الذي اعتاشوا عليه عقودًا، وكانت تذهب إليهم الدولارات بالمحافظ من السعودية والكويت وقطر وغيرها. وكانوا مستعدين حتى لبيع تدمر للبترودولار. هذه حقيقة وليست رواية. فمصيبة سورية في عهد بشار الأسد هو أن رجال «البيزنس» بالمعنى المرذول كانوا نافذين حقًا، وكان هؤلاء متكاملين حقيقة مع رأسمال البترودولار، وكانوا يعدون الدراسات والموافقات الرسمية لهذا الرأسمال على أعلى مستوى. وكان ذلك شيئًا فظيعًا تخطت فيه سورية في عهد بشار الأسد، وفي كثير من الجوانب بعد عام 2006، ما كان الوضع عليه في نظام مبارك، وهو ما وصفه الباحث جمال باروت بنظام «الذئاب الشابة»، وحدده بنظام «المئة الكبار»، وذلك في كتابه **العقد الأخير في تاريخ سورية** الذي صدر عن المركز العربي للأبحاث.

نحن نؤسّس مراكز بحوث، تدعمها مؤسسات عدة، منها دولة قطر. أما هم فيعيشون على البترودولار الإيراني والروسي. إنه بترودولار أليس كذلك؟ وإلا فماذا يبيعون في إيران؟ وما هو المكوّن الأساس للناتج القومي الروسي؟ وإمعانًا في المهزلة فهل قطر كانت تنتج الشوكولاتة أو الفستق الحلبي خلال حرب 2006 وبعدها عندما كانت تُثمِّن مواقفها وتلحن الأغاني والأهازيج لتحية قادتها، وتخلع عليهم الألقاب والأوصاف؟ كان مديح قطر في تلك المرحلة أيضًا مبالغًا فيه، وقد انتقدت هذه المبالغة.

- **لمناسبة الحديث عن حزب الله أريد أن أعود قليلًا إلى وسائل النضال. قلّما لجأ حزب الله إلى العمليات الانتحارية في حقبة المقاومة في الجنوب اللبناني. بينما لجأ اليساريون، كالحزب الشيوعي والحزب السوري القومي الاجتماعي**

والبعثيين إلى هذه الطريقة، وأرسلوا إلى الجنوب المحتل من يستشهد. والمعلوم أن العمليات الانتحارية لم تبدأ مع حزب الله، بل بدأت قبل ذلك. فقد بدأتها المقاومة الفلسطينية مثل عمليات كريات شمونة أو الخالصة، ومعالوت (1974) وفندق سافوي (1975) وجمال عبد الناصر في عام 1979 (سمير القنطار) والطائرة الشراعية في عام 1987 (خالد أكر). وسبق أن كتبتَ عن هذا الموضوع والعقلية الكامنة خلفه. ما هو تقويمك لهذا الضرب من العمل العسكري الذي تكرّر بقوة في الانتفاضة الثانية؟

من حيث المبدأ، يفترض أن على المقاوم أن يتجه نحو إلحاق الضرر بالعدو، وجعل الاحتلال مكلفًا. هذا هو هدف المقاومة، أي جعل الاحتلال مكلفًا للمحتل، مع محاولة التقليل من خسائر المقاومة نفسها. لكن بعض القوى، حتى اليسارية في بعض الظروف وفي حالاتٍ معينة، قامت بعمليات استشهادية، لأنها اعتقدت أن من الممكن، بهذه الطريقة، إلحاق أكبر ضرر بالعدو من خلال الاقتراب المباشر منه، جرّاء عدم توافر أسلحة موجهة بعيدة المدى. وفي غياب ذلك، يصبح الاقتراب جسديًا من جيش الاحتلال وإلحاق الضرر به هو الطريق الوحيد كي يشعر المجتمع وصانع القرار بفداحة الثمن. من الممكن مناقشة هذا الموضوع من زوايا مختلفة، لكن هذا هو منطقه. وليس بالضرورة أن يكون منطقه دينيًا غيبيًا، لأن يساريين وقوميين وإسلاميين، ومتدينين وغير متدينين، استخدموا هذه الوسيلة. هذا أمر، والدافع الأصلي للاستشهاد أمر مختلف. فهو قد يكون في البداية رمزيًا، أي على غرار تقديس الشهداء وتقديرهم وتقدير مكانتهم في الثقافة السياسية. لكن، في حالة الرموز عمومًا، تنقلب الأمور لدى فئات معينة من الشعب المعرَّضة لهذه الرموز، بحيث تصبح الشهادة هي الهدف، أو تصبح التضحية هي الهدف، أو يصبح السجن هو الهدف، من دون تقويم النتائج، فتقاس إنجازات فصيلٍ معين بعدد السجناء أو عدد الشهداء لديه. وهذه «استراتيجيا» الهزيمة الذاتية.

في مراحل النضال الوطني الهادف المَقود باستراتيجيا وجدول أعمال، يحاول قادة الحركات الوطنية تجنب السجن، أو عدم الاعتراف في أثناء التحقيق،

لا على أنفسهم ولا على أحد. فكان الواحد منهم يتجنب السجن، أو يهرب ويختفي، وحين يمسكون به يتعرّض للتعذيب ولا يعترف. هذا ما كان يحسب بطولةً وصمودًا. فإذا اعترف عن نفسه، أو عن رفاقه، فإن هذا الشخص يُنبذ، حتى في داخل السجن، ويعتبر جبانًا، أو يُنتقد على الأقل. الآن، أصبح الأمر غير ذلك، بل حتى معكوسًا. لا يهم كيف نال السجين عشرة أعوام سجنًا أو خمس عشرة عامًا، ومن غير المهم هل اعترف وسلم آخرين، وهل آذى العدو أم لم يؤذه، اعترف أو لم يعترف، وشى بآخرين أم لا، المهم أنه دخل السجن، ويصبح له احترام وتقدير لأنه دخل السجن. هذه نفسية نضال وتصدٍ في حالة الحث على الصمود، وتجاوز الخوف من السجن، ورفع المعنويات بحق؛ لكنها قد تتحول إلى نفسية حركة سياسية مكسورة أيضًا، لا يمكنها أن تنتصر، لأن لديها تقديس للسجن والتضحية بما هي كذلك. ويجب الحذر من مثل هذا التحول. ومعظم السجناء والمعتقلين يشعر بذلك ولا يريده.

من يُرد النضال يجب أن يتملص من السجن، وأن يتجنّبه. وإذا سجن، فعليه ألا يعترف ليستمر إخوانه في النضال، وعليه عدم كشف الخلايا أو التنظيم. لكن ليس كل إنسان قادرًا على الصمود أمام التعذيب، ولا تجوز المزايدة في هذا الأمر إطلاقًا. المشكلة هي مع من يقول كل ما عنده قبل أن يبدأ المحققون بطرح الأسئلة، أو يثرثر ويتكلم لأغراض التباهي مع أي كان في غياب أجواء نضالية منضبطة.

إن ما أَسطَرَ نيلسون مانديلا هو حاجات الحركة إلى رمز، لا نضاله[7]. لم يسجن مانديلا بإرادته، بل كان هاربًا، وكان في طريقه إلى الخروج من جنوب أفريقيا إلى المنفى. وبقي طوال سنوات سجنه صامدًا لكنه كان مشلول الإرادة أيضًا. ومن قام بالنضال والتنظيم هم رفاقه في الخارج في العمل السري وفي المنافي. نحن نأخذ من تاريخ مانديلا فترة سجنه وحدها، مع أنه في فترة سجنه لم

(7) رئيس المؤتمر الوطني الأفريقي الذي قاد نضال السود في جنوب أفريقيا في سبيل الحرية والمساواة وإنهاء التمييز العنصري. سُجن وأطلق في 11 شباط/ فبراير 1990 بعد عشرة آلاف يوم من الاعتقال، وانتخب رئيسًا لبلاده في 9 أيار/ مايو 1994.

يكن فاعلًا على الإطلاق. المهم هو موقفه الذي يجب أن يكون مقدّرًا خصوصًا أنه صمد في المفاوضات، ولم يغير مواقفه، وأصر على تصفية الأبارتهايد.

أعتقد أن الرموز عندما تسيطر على الثقافة والفكر تُحدث ظواهر تقديسية، فالقضية ليست العملية الانتحارية بحد ذاتها، لكن الثقافة التي تقدّس الاستشهاد، وتقدّس الذهاب إلى السجن. وحين تهيمن هذه الثقافة الغريبة لا يُقاس مدى التأثير بالعدالة الكامنة في القضية، ولا يُقاس العمل السياسي بإنجازاته، بل تقاس القضية بمدى المعاناة. فكلما عانيت أكثر تكون قضيتك أكثر عدالةً. وهكذا يُقاس العمل السياسي بمعايير مقلوبة، أي بمقدار التضحيات، لا بالإنجازات. وتظهر قواعد مفاضلة بين التيارات السياسية لا تجري بناءً على الإنجازات المرتبطة بتحقيق استراتيجيات العمل الوطني وأهدافه، بل بعدد الضحايا والشهداء، أو بعدد المعتقلين والمساجين، فيفاخر تيار سياسي بعدد شهدائه ومعتقليه من دون أن تكون هذه المفاخرة مرتبطة بمدى تحقيقه أهدافه وكلفة ذلك على العدو.

ينشأ جمهور عند الأحزاب والقوى السياسية (وهي لا تمثل أغلبية الشعب) يقدر القيادة جراء التضحية، لا جراء النضال والوعي والنجاعة والإنجازات. فالتضحية، ولو من دون هدفٍ، تعتبر عنده أهم، والسجن هدف قائم في ذاته. حتى عدالة القضية تصبح مرهونةً بذلك، فالقضية لا تقاس بعدالتها الجوهرية، بل بالمعاناة التي تسببها، فكلما عانيت أكثر تكون القضية عادلة أكثر. ولا يقاس العمل السياسي بالإنجازات، بل بالتضحيات. وأعتقد أن هذه هي حالة حركاتٍ هزيمتها محتومة.

أود أن أُضيف أن الحركة الوطنية الفلسطينية نفسها مرّت بمرحلةٍ كان الاعتراف في السجن هو العيب الأكبر. كان المناضلون يطوّرون أساليب العمل السري للتهرّب من السجن، وإذا اعتقلوا يتعرّضون للتعذيب ولا يعترفون.

أما العمليات الفلسطينية الفدائية شبه الانتحارية التي وقعت عبر الحدود اللبنانية، فلم يكن هدفها إيقاع الهزيمة بإسرائيل، أو الانتصار عليها، بل إثبات الوجود، وتسجيل نقاط لهذا الفصيل أو ذاك من خلال إلحاق الأذى بإسرائيل.

لكن العمليات لم تكن محكومة باستراتيجيا تهدف للانتصار على إسرائيل. هذه مشكلتها، وليس القضية أنها انتحارية، أو غير انتحارية مع أن فيها قدرٌ من الأمل بالحياة. وفي فلسطين حاليًا يجري، عند قسم من الجمهور، تقديس السجن والشهادة، من دون النظر في الاعتبارات التي ذكرتها أعلاه، كأنها أهدافٌ قائمة في ذاتها. ولا توجد توعيةٌ في هذا الشأن. أما الجمهور الواسع، فينفر من مثل هذه الثقافة التي تتحوّل إلى ثقافةٍ فرعية. وفي ضوء سيادة هذه المعايير ينظر إليها في أحيان كثيرة على أنها أعمال عدمية.

VIII

الثورات العربية والمسألة العربية

• كان لك شأن مهم في ثورات عام 2011. وكثيرون كانوا يترقبون ظهورك الإعلامي اليومي على قناة «الجزيرة» في أثناء الثورة المصرية، وينتظرون تحليلك وتوقعاتك. وكثيرًا ما تأثّر جيل الشباب بأفكارك. كيف ترى هذا الأمر الآن برؤية استعادية؟

إنها تجربة مهمة، وأعتقد أنني قمت بما يجب علي القيام به. ليس بسبب الأفكار والمشروع الفكري الذي أعمل عليه فحسب، بل من منطلق سيرتي النضالية ضد الظلم أيضًا. كان الوقوف إلى جانب الشعوب واجبًا أخلاقيًا. لقد شخّصت ما يجري في مصر وتونس وسورية كثورة على الطغيان، بغض النظر عن فرص النجاح ومخاطر الفشل. كان عام 2011 عام ثورات الشبان العرب على الاستبداد والفساد. وقد رأينا فيها أفضل ما في هذه المجتمعات العربية، تمامًا مثلما أخرج القمع الوحشي والحروب الأهلية اللاحقة أسوأ ما فيها. أعتقد أن أي مثقف متنور كان ينتظر تلك اللحظات التي شهدناها في عام 2011. وقد لخصت تقويمي للتجربة في كتب ثلاثة: **الثورة التونسية المجيدة؛ سورية: درب الآلام نحو الحرية؛ ثورة مصر**، علاوة على كتابي **الثورة والقابلية للثورة**، والأخير يتضمن فصلين مهمين عن المثقف والثورة. وأعتقد أني قلت ما لدي عن الموضوع. هذه الكتب هي كتب في تأريخ الثورة العربية وتحليلها، عدا عن أنها فرصة لإعادة تحليل بنية الدولة ونخبها الحاكمة والجيش، وبنية قوى المعارضة وعلاقتها بالمجتمع. والغاية كانت المساهمة في تحليل بنى المجتمعات والدول العربية، وتقديم مساهمة في نظريات التحول الديمقراطي ومعوقاته، وبذلك تشكل هذه الكتب استمرارًا لكتاب **المسألة العربية**. وآمل أن تشكّل مراجع للباحثين والسياسيين الإصلاحيين والناشطين المدنيين، وحتى لثوار المستقبل، إذا لم يحصل التغيير بالإصلاح.

• لا شك في أن تأسيس المركز العربي للأبحاث جاء في وقته خصوصًا أن بعض فرق البحث فيه عمل على توثيق الثورات. والكتب نفسها متوافرة لكل راغب في الاستزادة. لكن، لم نتحدث عن البعد الشخصي، أي عن شعورك تجاه تلك الحوادث.

المركز، كما تعلم، أُسّس قبل اندلاع الثورات، وبدأنا التأسيس قبل ذلك بعامين، وسجل المركز كمؤسسة خاصة ذات نفع عام في آذار/ مارس 2010. بالنسبة إلي شخصيًا أقول: بوجودي أو بعدمه، بمساهمتي أو من دونها، كان عام 2011 أعظم مرحلة مرت بها منطقتنا منذ حركات التحرر الوطني والاستقلال. وشعوري كان كمن يشهد حصول معجزة كبرى، وشعور تعاطف مع الناس ومحبة لهم كما يليق بمثقف متنور وغير متعال على شعوب بلدانه وثقافتهم، ومثل أي مواطن عربي غيور على وطنه ويحب أبناء بلده ويتوق إلى تطورهم وسعادتهم وتحقيق أحلام الذين قدموا تضحيات كبيرة من أجلها على مدار قرن أو أكثر. لقد رأينا الشعوب العربية في أفضل حالاتها وهي تناضل سلميا وتعبر عن تطلعاتها وأحلامها ضد الظلم والاستبداد والإذلال الجسدي والمعنوي، وحتى الروحي. فكيف يمكنك كمثقف متنور أن تنظر إلى قصف المآذن واقتحام المساجد من دون مراعاة أي حرمة، أو اغتيال القناصات مشيعي جنازة، أو قتل نسوة خرجن إلى الشارع يحتججن على اعتقال أرباب عوائلهن؟ هل يمكن أن يسكت المثقف عن ذلك ويبقى حياديًا باردًا تجاه ما يحدث أو مبررًا له؟ ما الذي يبقى منه كمثقف يدعي الاشتغال بالأفكار والقيم العليا؟ لقد خرج الشبان يصرخون من أجل الكرامة والحرية والعيش الكريم. وإضافة الى ذلك يجب أن تتذكر أنني كباحث كنت رافضًا ومحاججًا شرسًا لكل لتلك المقاربات التي سادت خلال العقود الثلاثة الأخيرة، والتي روّجت للاستثناء العربي، أي عدم مواءمة الثقافة العربية للديمقراطية والحرية (لقد رأيت استثناء عربيًا في مكان آخر هو عدم حل المسألة العربية لناحية حسم العلاقة بين القومية والأمة والدولة). وقد قدمت الثورات العربية إلينا دليلًا عمليًا وحيًا على صحة أفكارنا وتنظيرنا ورفض مقولات الاستثناء الثقافي العربي. ومثل هذا الأمر يبعث السعادة في نفوس الباحثين. كانت هذه فرصة كبرى للمساهمة فكريًا وأخلاقيًا في حدث كوني هو ثورة الشعوب العربية على الطغيان.

• **ما تقديرك لأثر تلك المساهمات في التفكير العربي؟**

ثمة مبالغة في تفسير مدى التدخل الفكري والإعلامي. كنت أتمنى أن يكون التأثير أكبر لناحية عقلنة النضال، ورفض العنف والطائفية وغيرها. في النهاية العامل الرئيس في الثورات كان الاستبداد نفسه وعدم قدرته على الإصلاح. وقد تراكم الغضب والاحتجاج على القضايا الاجتماعية، وكذلك الفقر والبطالة والفساد وقمع حريات المواطن والإذلال اليومي، وهي كلها أدت إلى الانفجار قبل أن يكون البديل جاهزًا. لقد تحولت حركات احتجاجية عفوية من دون قيادات مركزية إلى ثورات تهتف بإسقاط النظام. وقد سقط الحزب الحاكم، وحتى الأسرة الحاكمة في بعض هذه الجمهوريات. لكن النظام بقي (الجهاز الأمني وجهاز الدولة والنخب المرتبطة بهما) لأن البديل لم يكن جاهزًا، والقوى السياسية المعارضة التي احتلت فضاء الثورة السياسي تخاصمت وتنافست في ما بينها قبل أن تغير النظام. وهذه جريمة الأحزاب القديمة المعارضة الرئيسة التي اعتقدت أن الموضوع كله هو تأمين الفرصة لتسلم الحكم لا لتغيير النظام وإقامة نظام ديمقراطي، كما أنها لم تتفق على مبادئ مشتركة. فهي لم تقم بثورات، بل حاولت الاستفادة منها. فحين شجبت جرائم الكراهية والقتل الطائفي على الهوية واستعار العنف، كان هناك للأسف معارضون يسكتون عن ذلك معتقدين أن هذه الجرائم ستسهل سقوط النظام ليتسلموا الحكم بدلًا منه. وكان التبرير جاهزًا وهو التمييز بين التناقض الرئيس والتناقض الثانوي، والمعركة الرئيسة والمعركة الثانوية، وهو ما ابتلانا به التحليل الماركسوي العربي.

بالعودة إلى دوري في هذه الثورات، في غياب قيادات سياسية مركزية، فقد كانت هناك أهمية للظهور الإعلامي ومحاولة طرح افكار بالاستفادة من معرفة الواقع وتاريخ الثورات. ولكننا لم نفتتح مراكز تدريب خلافًا لما يُزعم، ولا بادرنا إلى تحريض حركات ثورية. هذه تقولات تحريضية الطابع لا أساس لها، وتنطلق من تفكير تآمري. الحراك الثوري نتاج تاريخ من الاحتجاج المحلي، ونشوء جيل من الشباب الثوري. لكنه لم يكن منظمًا ببرنامج سياسي وقيادة تطرح نفسها

كبديل. وشهدنا جميعًا منذ الأيام الأولى للثورات العربية محاولات فاشلة لربطها بقوى خارجية: دول ووسائل إعلام... إلخ. وهذا تقزيم لدور الشعب، وتقليل من شأن المواطن العربي ومقدار إبداعه، وتتفيه لمكانة القضايا التي تشغله، ونفي لوجود ظواهر مثل الفساد والاستبداد والقمع الأمني التي يمكن أن تدفع الشعب إلى الاحتجاج. كما شهدنا لاحقًا محاولات لتملق الشبان باعتبارهم ثوارًا أنقياء تقف خلفهم قوى شيطانية تستخدمهم، وهذا قبل أن تجري شيطنة الشبان أنفسهم في وقت لاحق.

• **هل كان لهذا الإسهام ثمن سياسي ما؟**

بالطبع. للموقف ثمن، ولا سيما في هذه الأحوال. لكنه أقل ممن فقد عائلته أو حياته بقصف بالبراميل المتفجرة، أو أعزاءه تحت التعذيب. الإعلام السعودي والإماراتي يحرض ضدي بسبب الموقف من الديمقراطية. والإعلام السوري وما يدور في فلكه يحرّض ضدي لأنني وقفت مع الشعب. وإسرائيل وكل من يدور في فلكها تحرّض ضدي بسبب موقفي الثابت من فلسطين. وهذا الأمر يضعني في موقف غير سهل بالتأكيد. لكن إذا تأملت جيدًا، تجد أن ما دام جميع هؤلاء يقفون ضدك، فأنت كما يبدو تقوم بعمل صائب ومؤثر.

• **هل تواصلت مع الشبان العرب؟ وأين بالتحديد؟**

طبعًا. في مصر واليمن وسورية وتونس، وحيثما تمكنت من ذلك، وحينما كان ذلك ممكنًا، بهدف الاطلاع والتعرف إلى الأوضاع، وكي لا يتحول كلامنا إلى مجرد وعظ من بعيد. فأنا كمناضل أعرف كيف يشعر المناضلون تجاه من يعظهم من دون حوار، ومن دون محاولة للتعرف إلى الواقع. لكن مرة أخرى لم يكن ثمة وقت لتؤدي الأفكار دورًا محوريًا. وربما تؤدي تلك الأفكار في المستقبل مثل هذا الدور. لقد ظهرت الانشقاقات السياسية (والاجتماعية في حالة المشرق) بسرعة، وتحركت قوى الثورة المضادة في الإقليم. والشبان ظهروا كأنهم أنهوا مهمتهم بإسقاط الرئيس في مصر وتونس. أما الأحزاب القديمة فيعرف النظام كيف يناور معها، فلديه خبرة طويلة في هذا الشأن. وفي المشرق نجح النظامان، السوري واليمني، في جر مجتمعيهما إلى حروب

أهلية. وسبق أن حذرنا منها في بداية الثورات. ففي سورية خطط النظام وقام بخطوات قمعية مدروسة تهدف إلى تحويل الثورة المدنية إلى حرب أهلية. ثم كانت النكبة الثانية بعد سياسات النظام وهي ظهور حركات إسلامية تكفيرية تحمل السلاح، ولا سيما بعد أن قضى النظام بقوة السلاح والاعتقال والتعذيب على التظاهرات في الميادين والساحات، وعلى الجيل الأول من الناشطين الذي قادها. مرحلة القمع والقضاء على الناشطين المدنيين (قتل أو سجن أو تشريد) هي مرحلة في حد ذاتها في تاريخ الثورة السورية.

سوف يؤدي القمع العنيف وغير المسبوق الذي قابلت به الأنظمة تحركات الشعوب، والثورات المضادة تجاه الحراك الثوري، والحروب الأهلية، إلى نشوء ظواهر ذميمة، ولا شك في ذلك. وسوف يخرج من هذه الثورات ومدرستها بسنينها الطويلة والقاسية جيل ديمقراطي ومسيس. وأعتقد أن الأفكار التي ننتجها الآن وننشرها سوف يكون لها شأن في تثقيف هذا الجيل في الأمدين القريب والبعيد، وسوف يستفيد ذلك الجيل من التجربة الغنية والقاسية التي نمر بها حاليًا. وقد تنشأ، أول مرة، نخبة سياسية ذات ثقافة ديمقراطية. ففي ما عدا الظروف الموضوعية، يتصدر غياب ثقافة سياسية ديمقراطية لدى النخب (وهذا هو الأهم في حالة طرح البديل من غيابها أو ضعفها في المجتمعات نفسها) الأسباب الذاتية لتعثر التحول الديمقراطي. فهي التي كانت مستعدة لتفضيل الصراعات في ما بينها على الاتفاق على قواعد اللعبة، وفضلت التعاون مع النظام القديم على فوز الخصم السياسي. وأظهرت عدم حساسية وبلادة مفرطة في كل ما يتعلق بمعاناة شعوبها وحقوق الإنسان. وقد قلت لك في بداية حديثنا شيئًا عن انطباعي عن وجود أزمة أخلاقية حقيقية. أما السبب الثاني فهو طرح التيار الإسلامي نفسه بديلًا في إطار النضال من أجل الديمقراطية. إنه يطرح نفسه بديلًا من الاستبداد، ولا يطرح الديمقراطية ذاتها كبديل، ولا يتبنى مبادئها أصلًا. وكان هذا من أسباب عدم التمكن من إقامة جبهة شعبية موحدة على أساس مبادئ الدستور المقبل. هذا ما نجح فيه الأتراك في مواجهة الانقلاب العسكري الأخير، وهو السبب الرئيس في إفشاله.

• ظهرتَ في الإعلام بقوة في بداية الثورة الليبية، وكنتَ من كثّف خصوصية النظام الليبي ومطالب الثورة الليبية بأن الشعب في ليبيا خلافا لمصر وتونس يريد انشاء النظام وليس إسقاط النظام، وهو ما تحوّل سريعًا الى شعار ومقولة مفتاحية لتحليل الوضع في ليبيا، لكنك توقفت عن الظهور فجأة. هل يمكن أن تفسر أسباب ذلك؟

كان رأيي أن الحالة الليبية ونمط الطغيان الغريب والفوضوي القائم في ليبيا يبرران ثورة الشعب. ووقفت مع الليبيين بقوة، لأن قضيتهم عادلة، مع معرفتي بالبنية القبلية والجهوية للمجتمع، وعدم إمكانية توفير بديل سياسي منظم. لكني فوجئت بعدد المثقفين المتنورين في ليبيا وتصميم الشعب الليبي؛ فالليبيون وحدهم يعرفون مرارة العيش في ظل ذلك النمط من الاستبداد المفرط في نزواته وفرديته وهوجه. طبعًا لا خلاف على عدالة الثورة الليبية. وكما أشرت، فحين كنت أحلل الوضع في ليبيا، كنت أقصد التركيز على أن ليبيا تمثل معضلة من نوع خاص. فالاستبداد قام بشكل ممنهج على تدمير بنية الدولة ومؤسساتها البيروقراطية. وهو لم يقم بتحوير برامج عمل هذه المؤسسات بل الاستغناء عنها أو القضاء عليها، كأنه ضد الحضارة. ووضع مسوغات أيديولوجية مثيرة للسخرية مثل «الشعب يمارس سلطته بشكل مباشر» و«التمثيل تدجيل» و«من تحزب فقد خان» وفكرة «الزحف الثوري». وأقام النظام الليبي سلطات رديفة كبدائل من مؤسسات الدولة بما في ذلك إقامة كتائب أمنية عسكرية بديلة من الجيش الذي همّشه بشكل ممنهج، أو استرزاق جنود من بلدان مجاورة بديلًا من مواطني بلده. كما قام هذا النظام بإعادة إنتاج بنى اجتماعية تقليدية قبلية وتحالفات إرثية وتضخيمها كي يتجنب أي استحقاق تحديثي لمصلحة الشعب الليبي. وعمم ذلك على أفريقيا، وزعم أن أفريقيا قبائل وليست شعوبًا... إلخ. كانت الثورة إذًا أمام معضلة حقيقية. ففي البلدان الأخرى، عندما تسقط الثورات النظام تقوم أنظمة الحكم الجديدة بوراثة أجهزة الدولة ومؤسساتها وتقودها من أجل تطبيق برامج أو شعارات الثورة، في حين أن على الثورة الليبية إسقاط سلطة الاستبداد من ناحية وبشكل متوازٍ بناء مؤسسات دولة. وهذا في حد ذاته أمر معقد خاصة أن الثورة اندلعت بشكل عفوي من دون وجود بديل مهيأ لاستلام السلطة. وبناء عليه كنت

أكثف الواقع الليبي من أجل التنبيه إلى أن الجهد الذي يحتاج إليه الليبيون من أجل إنجاح ثورتهم وعدم الانغماس في حالة تشظٍ وفوضى هو جهد مضاعف. عليهم أن يعالجوا خلال ثورتهم الإشكاليات التي زرعها ذلك الاستبداد غير النمطي.

سرعان ما برزت مظاهر سلبية وفوضوية عدة حاولت التحذير منها من دون فائدة، كما شاهدت الاندفاع للتعويل بشكل كامل على التدخل الأجنبي وسلبياته. وأدركت أن الخيار كان بين التدخل الخارجي وبين مذبحة في بنغازي، وشعرت أن البعض يحوّل الحظر الجوي إلى طلب تدخل كامل. كما رأيت عبر وسائل الإعلام كيف تقوم بعض القيادات السياسية بالاتصال مع أمثال الصهيوني الفرنسي برنار هنري ليفي الذي نجّموه وقالوا عنه إنه فيلسوف، وغيرها من المظاهر السلبية، وحذّرت من ذلك بقوة في الإعلام. وبعدها توقفت عن الظهور الإعلامي وسط استغراب كثير من الأصدقاء الليبيين. لقد رأيت إلى أين تتجه الأمور، وكيف تفضل الناس حسم الصراعات على السلطة قبل بناء المؤسسات. عند ذلك ماذا يمكنك أن تقول؟ الكلام لا يفيد دائمًا. وأحيانًا يفضل الإنسان الصمت.

• راودتك فكرة تأسيس تيار قومي عربي ديمقراطي قبيل «الثورات العربية». هل كنت تستشعر انفجار هذه «الثورات» في المشرق العربي؟

لا. لم أستشعر الانفجار. ولكن في المقابل أدركت مدى مأزق الحالة العربية في أنظمتها. كنت أحاضر وأكتب وأعبر عن ذلك منذ صدور كتابي **في المسألة العربية**. كنت أؤكد على أن الأوان قد حان لفتح مسألة الأنظمة الحاكمة، ولطرح مسألة الديمقراطية، وأن الأمر صار لا يحتمل التأجيل أو التباطؤ، وأن لا بديل من عملية إصلاح عميقة ممنهجة تؤدي الى تحول ديمقراطي في المجتمعات العربية. لقد عبرت عن هذا التحليل بوضوح وإسهاب في كتابي **في المسألة العربية**، بل وفي شكل مباشر في آخر الكتاب، وأيضًا في كتابي الآخر **أن تكون عربيًا في أيامنا**، وشخّصت فيه مأزق الأنظمة ومأزق الحركات السياسية المعارضة في مرحلة صعود تسيس الانتماءات الطائفية والعشائرية والمذهبية. وفي تلك الفترة، وبالتحديد في عام 2009، وجّهت رسالة إلى أكثر من 130 مثقفًا عربيًا طرحت فيها فكرة تأسيس حراك سياسي لطرح مسألة الديمقراطية العربية بأجندة وطنية معادية للاستعمار

والتدخل الأجنبي وللصهيونية. وكنت أتحدث عن مثقفين يجتمعون على ضرورة إثارة مسألة الديمقراطية بناءً على نوع من ميثاق عربي ديمقراطي.

تلك الرسالة - الميثاق موجودة لدي، ولديك أيضًا، وهي تؤكد أن الموضوع الرئيس الآن هو الجمع بين الهوية العربية ومسألة الديمقراطية، على أساس المواطنة التي تساوي العرب بغير العرب. واعتبرت أن هذا هو الموضوع الرئيس في المرحلة المقبلة. وكانت قناعتي قد ترسخت بأن القومية في الشروط الجديدة لا تنفصل عن الديمقراطية. فالديمقراطية هي التي تعني سيطرة الشعوب العربية على مصائرها وولادة أمة ديمقراطية حديثة. وطرحت، علاوة على ذلك، مركزية قضية فلسطين. وكان ألم المرحلة آنذاك تطييف العراق بعد تطييف لبنان، وبداية نشوء خطر طائفي حقيقي في المشرق العربي. وشعرت، أيضًا، بأن الأنظمة الدكتاتورية العربية أصبحت تتشابه في طبيعة التحالفات الحاكمة (أسر حاكمة ورجال أعمال جدد وأجهزة استخبارات) وفي التوريث، وهي غير قادرة على فعل أي شيء، ما يعني أننا أصبحنا في حالة انسداد. وقد حللت هذه الموضوعات نظريًا في كتاب **المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، وفي كتاب **أن تكون عربيًا في أيامنا**. أما في الوثيقة، فصغت تلخيصًا لهذا الأمر. وتلقيت أجوبةً، وكان الجواب الأكثر حماسةً آنذاك وأول جواب وصل إلي هو جواب المنصف المرزوقي. وكان واضحًا أنه يفكر في الاتجاه نفسه (عدت إلى التفكير معه في هذا الموضوع بمبادرته بعد أن أصبح رئيسا لتونس بعد الثورة). ثم انهالت أجوبة الآخرين وملاحظاتهم. وكنت أفكّر في المكان الملائم لعقد مؤتمر عام، وبدأنا نبحث عن مكان في لبنان بحيث تستطيع هذه المجموعة أن تلتقي فيه. وبدأنا المراسلات، والتقيت كثيرين لهذه الغاية، ثم جاءت مرحلة الثورات العربية.

• عبرت في الرسالة - الميثاق، وكما أشرت في كثير من محاضراتك خلال تلك الفترة التي سبقت الثورات العربية، عن أن البديل من المشروع العربي الديمقراطي هو الاحتراب الداخلي، وهو ما يحدث اليوم حقًا. بماذا اصطدم مشروعكم آنذاك؟ وما هي المعوقات التي حالت دون السير فيه؟

يعيش المشرق العربي اليوم حالة احتراب داخلي كانت مقدماتها واضحة في العراق. وعندما وجهت الرسالة إلى عدد من المثقفين والباحثين تحمّس بعض الإخوة للمشروع، وكانت لدى بعضهم ملاحظات. وبعضهم طرح كل شيء دفعة واحدة، فشعرت أننا عدنا إلى النقاشات العادية التي تميز مراحل الجَزر: الوقوف عند الفاصلة والنقطة. لكن، ليس هذا هو الأساس. المهم أنني اكتشفت أن هذه التجربة التي أردت منها أن تصوغ ميثاقًا على مستوى عربي شامل ربما تتحول إلى منتدىً فحسب.

• **على غرار مؤتمر قومي عربي جديد.**

نعم. وكنت آنذاك قد خرجت من المؤتمر القومي العربي، لأنني لاحظت أنه تحوّل إلى منتدى لمجموعة من متقاعدي العمل السياسي. هؤلاء شاخت أحزابهم وشاخوا، ويريدون الالتقاء مرة في العام. انهمك المؤتمر القومي العربي في عملية إعادة إنتاج شعاراتٍ قومية مرة واحدة في العام، علاوة على ظهور علامات طائفية في الصراعات الداخلية بين مؤيدين لإيران ومؤيدين للبعث العراقي. وكانت هذه الأمور واضحة تمامًا. كما تبين لي أن المؤتمر القومي العربي، بنسخته تلك، صار ناديًا لأصدقائي القوميين العرب من الجيل الذي تأتي منه صداقاتي[1]. صاروا يجتمعون لاستحضار الماضي المجيد، ولصوغ بيان سنوي عن حال الأمة، لا يقرأه أحد غير الأعضاء، ولا شيء غير ذلك. هذا تحليلي لواقع المؤتمر القومي العربي، وهذا ليس له علاقة بأنني أقدّر عددًا منهم، وجمعتني إلى عدد آخر علاقات صداقة فعلًا، وانتخبت رئيسًا لدورة المؤتمر القومي التي عُقدت في اليمن في عام 2008، إلا أنني قرّرت الاستقالة، ثم توجهت إلى تأسيس المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وكانت الغاية تأسيس مركز يجتمع حوله وفيه باحثون ومثقفون عرب ديمقراطيون نقديون، وقادرون على تقديم مساهمات جادة في شأن الديمقراطية والوعي القومي الجديد، لا في صيغة مؤتمر سنوي، بل في صيغة دراسات ومؤتمراتٍ متلاحقةٍ عن القضايا الأساسية للأمة العربية، لبحثها بمنهج علمي. هكذا بدأ الموضوع، ثم تحوّل إلى مركز بحوث متكامل في

(1) أُسس المؤتمر القومي العربي في بيروت في عام 1990.

العلوم الاجتماعية والإنسانية، لأنه كانت هناك حاجة إلى ذلك. وطبعًا وجدت دعمًا من الإخوة في قطر (ولي العهد تحديدًا آنذاك والأمير حاليًا). وهو مشروع عربي طرحته منذ أعوام، لا مشروعًا قطريًا، بل لاقى دعمًا قطريًا. وهذا تمييز مهم ما كنت لأؤكد عليه قبل أعوام عند إقامته. لكن أصبحت مضطرًا بسبب أقاويل وشائعات مغرضة (ما كانت بدورها لتنشأ لولا موقفي المؤيد للشعب السوري). فانطلقت فكرة التأسيس والإنشاء للمركز البحثي من دراسة وتحليل واقع المنطقة العربية ومهمات المثقفين الديمقراطيين النقديين، لا من إرادة سياسية تُسقَط على هؤلاء المثقفين. والحقيقة أن من دون الدعم المادي وتوفير الحرية الأكاديمية الكاملة لا يمكن أن ينجح أي مركز بحوث حقيقي.

• لك كتابان مهمان جدًا في فهم الواقع العربي وفي التطلع إلى المستقبل أشرنا إليهما مرارًا في ثنايا هذا الحوار هما: «في المسألة العربية» و«أن تكون عربيًا في أيامنا». هل أجهضت الثورات العربية إمكانية تأسيس تيار عربي ديمقراطي، أم زادت الحاجة إليه؟

الكتابان محاولة في تأسيس فكر سياسي ديمقراطي يقوم على المواطنة، من دون تهميش الهوية العربية، ومع احترام حقوق القوميات غير العربية مثل الأكراد، لأن البديل من الهوية العربية هو الطائفية وغيرها من الانتماءات ماقبل القومية التي يجري تسييسها من جديد. أعتقد أن الحاجة إلى هذا التيار زادت. وثبت أن هذا التيار غير منظم فعلًا. وثبت أيضًا من مجرى الثورات أن من غير الممكن الاستعاضة عن ذلك التيار بحركةٍ عفويةٍ يقوم بها الشبان، لأن من الواضح أن القيم التي أتحدث عنها هي التي تبناها الشبان العرب في الميادين في عام 2011. ووحدها تلك القيم هي التي تجمع الهوية العربية إلى قضيتَي فلسطين والديمقراطية، وتؤكد عدم التناقض بين الإسلام والديمقراطية. لكن، لم يكن ثمة تيار سياسي منظم يوجّه ويحافظ على راهنية الفكر العربي الديمقراطي.

IX

التشيع السياسي والإسلاميون الجدد

• قبل أربعين عامًا، عصفت بالمنطقة العربية حوادث هائلة، مثل انفجار الحرب الأهلية في لبنان في عام 1975، وزيارة الرئيس أنور السادات إلى القدس في عام 1977، والثورة الإيرانية في عام 1979، والحرب العراقية - الإيرانية في عام 1980. ووهذه الحوادث «شقلبت» الوضع العربي بكامله. كيف عشت هذه الوقائع، وكيف تنظر إليها الآن؟

ما يمكن استنتاجه من الحرب الأهلية اللبنانية كثير جدًا. لكن، ما يمكن أن أتحدّث عنه الآن، بعد أربعين عامًا بالتمام، هو تجوف شعارات اليسار اللبناني في شأن الحرب الطبقية، وعودة كثير من المثقفين إلى ملاذاتهم الطائفية التي تمردوا عليها، وبروز بنى اجتماعية أدّت دورًا أساسيًا في الحالة اللبنانية، وتبين لاحقًا أنها نُذر شؤم لبنية المجتمعات في المشرق العربي. وكان واضحًا، في ظل ضعف الدولة الوطنية، أن بنى ماقبل الدولة تتخذ أهميةً سياسية، وتتحوّل التعدّدية في المجتمعات المركبة الهوية، في الصراع من أجل المحاصصات، إلى تعدّدية طائفية على أنواعها. بينما تكون الانقسامات الجهوية أوضح في المجتمعات ذات الهوية البسيطة أو القريبة من التجانس العام، علمًا أن في كل هوية هويات متعددة. وتبين أن ما طرحه اليسار اللبناني كان من منطلقات صحيحة وصادقة، لكنه لم يتجاوز الأيديولوجية المعادية للإمبريالية أو الطبقية المستلة من أدبيات اليسار العالمي والمستعارة إما من المدرسة السوفياتية، أو من مدرسة اليسار الفرنسي واليسار الجديد غير «المسفيت» في شأن الصراع الطبقي. وتبيّن لاحقًا أن المثقفين الذين نظّروا لهذا الكلام في لبنان وغير لبنان، كانوا يغطون على بنى اجتماعية أخرى فاعلة في الساحة اللبنانية، بدلًا من دراسة ديناميتها. بل تورطوا في طبقنة الصراع الطائفي، واعتباره مظهرًا للصراع

الطبقي، فغدت هناك طوائف انعزالية، وطوائف وطنية[1]. كما طرح بعض قوى اليسار اللبناني المرتبط ببعض القوى الفلسطينية اليسارية بشكل خطر ما طرحه لينين سابقًا عن أن الحرب الأهلية في لبنان هي طريق لبناء السلطة الثورية، من دون إدراك أن الحرب الأهلية هذه هي حرب طائفية؛ فالطائفية السياسية تعيد إنتاج الطوائف (كما أظهرت بحوثي في هذا المجال، وسوف أبيّن هذا في كتابي المقبل) كجماعات متخيّلة، تتجاوز الطائفة كجماعة حميمية إلى خلق بديل من القومية ومن الأمة، بل الظهور في شكل طوائف مقومنة بالمعنى المرذول. ومنذ تلك الفترة حتى اليوم لم يتغيّر الكثير. غير أن البنية الاجتماعية التي نجمت عن الحرب الأهلية اللبنانية تمأسست في شكل تنظيم طائفي جديد، ما عاد امتيازًا للمسيحيين والدروز وحدهم، ولا لجبل لبنان وحده، بل أصبح من حق الطوائف كلها أن تنتظم فيه، وكل منها كان مجموعة طوائفٍ موزعة على مدن وأقضية، مرتبطة بوشائج عضوية مع مجتمعها المحلي متعدد الطوائف. وفي أحيان كثيرة كان هذا المجتمع المحلي أقوى من تماسك الطائفة العابرة له. ويكمن التحوّل في أنها أصبحت طوائف متخيلةً على مستوى الوطن، أي إنها حطّمت الوشائج التقليدية التي كانت قائمة في المجتمعات المحلية واستبدلتها بهويات طائفية عابرة للمجتمعات المحلية. وهذه الطائفة على مستوى الوطن هي نتاج الطائفية السياسية، أي إن الطائفية أنتجت الطوائف على مستوى الدولة كما نعرفها الآن، لا العكس. هذا هو الأمر الرئيس الذي حصل. وجميع الجولات العسكرية أو السياسة اللاحقة دارت في هذا الفلك، وأعتقد أننا ما زلنا ندور فيه. وقد كتبت إبّان الاحتلال الأميركي للعراق، ثم في كتاب **في المسألة العربية**، أن لبنان كان استثناءً، وسادت قناعة عربية أن البنية الطائفية اللبنانية حالة استثنائية منذ نظام القائمقاميتين ثم نظام المتصرفية[2]. فلبنان الطائفي أمر يكاد يكون مسلّمًا به

(1) انتعشت نظرية ساذجة إبان الحرب الأهلية اللبنانية تزعم أن هناك طبقة - طائفة برجوازية، والمقصود الموارنة وحلفاؤها، وطبقة - طائفة بروليتارية، والمقصود المسلمون، وأن الصراع هو صراع طبقي لكنه يتمظهر في صراع الطائفتين.

(2) نظام القائمّقاميتين كان الحل الموقت للحرب التي اندلعت في عام 1841 بين المسيحيين والدروز في جبل لبنان غداة هزيمة العثمانيين أمام جيش ابراهيم باشا ابن محمد علي باشا في معركة الزراعة القريبة من حمص. وهذه الحرب الطائفية اندلعت على خلفية سياسية بين أنصار محمد علي حاكم مصر، وأنصار الدولة =

في المشرق العربي، وهو كان «نظامًا» منعزلًا في جبل لبنان، ثم فرض فرضًا بقوة الانتداب الفرنسي على مدن الساحل وجبل عامل والبقاع، أو ما سمي حينذاك لبنان الكبير. أما «اكتشاف» عدوى الطائفية، وفي الحقيقة صناعتها، باللغة نفسها وبالطريقة نفسها في العراق بعد الاحتلال، فهو ما أشعل الضوء الأحمر أمام الجميع، خصوصًا المثقفين الذين كانوا يتعاملون مع الحالة العربية بكليشيهات ومصطلحات جاهزة من خارجها، ولم يتمكّنوا من تحليل الأوضاع بدقة، بل ظلوا يتجنبون المشكلة الطائفية، ويشيحون عنها إلى صراعاتٍ طبقيةٍ أو اجتماعية، وينكرون البنى الطائفية والقبلية القائمة في المشرق التي لم تحلّها الدولة الوطنية، والتي أعادت إنتاجها نخبٌ سياسيةٌ في مخاطبتها المظلوميات وغيرها في الصراع على المحاصصة في الدولة، أو للسيطرة عليها، وغيّرت طابعها حينما أعادت إنتاجها سياسيًا على المستوى الوطني، وحتى الإقليمي.

في المرحلة موضع سؤالك، وهي النصف الثاني من السبعينيات، أي منذ الحرب الأهلية في لبنان، يستوقفني بشكل خاص عام 1979. ففي ذلك العام خرجت مصر من ساحة المواجهة، واندلعت الثورة الإيرانية، وفي نهايتها وقع التدخل السوفياتي الكارثي في أفغانستان الذي ولد نمطًا جديدًا من الجهادية الإسلامية الأممية. كان ذلك التدخل السوفياتي فاتحة كارثة كبرى، وكانت ردة الفعل السعودية والأميركية لا تقل كارثية (أحيانًا أفكر ما كان سيحدث لو بقي النظام الملكي قائمًا في أفغانستان من دون انقلاب شيوعي عليه، وتدخل سوفياتي، ثم مقاومة إسلامية لهذا التدخل). وبعد الثورة الإيرانية بأقل من عام اشتعلت الحرب العراقية - الإيرانية. ومنذ ذلك العام نشأت دولةٌ مذهبيةٌ ما لبثت أن تبنت الطائفية السياسية، أي دولة مذهبية معلنة تتحدث باسم مذهب معين في جميع أنحاء العالم، بما فيها منطقتنا العربية. كان يجب أن يشعل هذا الأمر الضوء

= العثمانية، لا على خلفية طائفية خالصة. وجرى إنشاء قائمقامية للنصارى وقائمقامية للدروز يفصل بينهما طريق الشام. ولم يعش نظام القائمقاميتين مطوّلًا، فاندلع القتال مجددًا في عام 1860، الأمر الذي أدى إلى تأسيس متصرفية جبل لبنان التي يتولاها، بحسب اتفاق الدول الست الكبرى آنذاك، حاكم مسيحي من خارج جبل لبنان، على أن يكون من رعايا الدولة العثمانية. وقد انتهت المتصرفية في عام 1915 حين ألغت تركيا هذا الامتياز. وفي مابعد بدأ عهد الانتداب الفرنسي على سوريا، بما في ذلك لبنان.

الأحمر في العالم العربي ولدى مثقفيه، أي إن إيران لديها مصلحة في اصطفاف شيعي خلفها، كأنها دولة الشيعة، على غرار دولة اليهود؛ مع أن إيران خرجت في البداية بخطابٍ إسلامي جامع، لا بخطاب شيعي تحديدًا. كانت تتحدّث باسم المسلمين في المنطقة، لكنها صارت، بالتدريج، أكثر شيعيةً في خطابها السياسي. كانت دائمًا مذهبيةً شيعية، لكن خطابها السياسي لم يكن طائفيًا، ثم تحول إلى ذلك لاحقًا. وإذا أخذنا معاهدة كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل من جهة والثورة الإيرانية، وفشل الميثاق العراقي - السوري في عام 1979، ثم اندلاع الحرب العراقية - الإيرانية، وقبل ذلك دخول الاتحاد السوفياتي إلى أفغانستان، فيمكن القول إن ذلك العام غيّر العالم كله. طبعًا التغييرات في المنطقة العربية كانت في سياق تغيرات عالمية أيضًا، وأهمها صعود المحافظين مصحوبين بالسياسات الاقتصادية النيوليبرالية التي عبّر عنها فوز مارغريت تاتشر في بريطانيا ورونالد ريغان في الولايات المتحدة، وانكشاف ضعف السوفيات في سباق التسلح، والتحول إلى الخصخصة وميلاد الحركات الاجتماعية الكبرى. ولو كان لدي الوقت الكافي لكتبت كتابًا عنوانه «1979: عام تغير العالم».

- **على غرار «1984» لجورج أورويل**[3].

(يضحك). بالطبع ليس هنالك أي علاقة بين الأمرين إلا في كون عنوان الكتاب رقم 1979، وهو العام الذي تغيّرت فيه بنية المنطقة العربية تغييرًا تامًا، وبدأت عملية تغيير النظام الدولي ونظريات التنمية وسياساتها، وبرز أفول سيادة الدول. وقد فضح الصراع السوري - العراقي بعيد فشل المحادثات الوحدوية بين صدام حسن وحافظ الأسد ضحالة الخطاب القومي العربي في حزب البعث، ولا سيما بعد أن قضى تكبيل الأساتذة المؤسسين، وهم الأكثر مدنية، على الحزب، وتجذّر تقليد حكم أجهزة الأمن والعسكر. واتضح أن عدوى الصراع الشخصي على الزعامة، والتغطية عليها بشعارات أيديولوجية، سيمنع أي إمكان

(3) نُشرت رواية 1984 في 8 حزيران/ يونيو 1949، وهي تتحدث عما ستكون عليه حياة الناس بعد خمسين عامًا. وفي الرواية أجواء كابوسية عن الرقابة على الأفراد والأفكار والتحكم في حياة الناس. والرواية وصف للدولة الشمولية وطغيانها.

لتطوير القرب الجغرافي والقرب الحزبي بين سورية والعراق إلى وحدةٍ عربيةٍ أو إلى أنموذج وحدة عربية. ولو حدث ذلك لتغير وضع المشرق العربي كله، وأولًا وقبل أي شيء قضية فلسطين.

يتحمل مسؤولية عدم تحقيق هذه الوحدة شخصان هما صدام حسين وحافظ الأسد. فلكل منهما عقلية عسكرية أمنية (مع أن صدام ليس عسكريًا في المهنة)، وكلاهما ابن منطقةٍ ريفية، واعتمدا في الأساس على حلقة مخلصة من أتباع يدينون بالولاء الشخصي، وسرعان ما تركزت هذه الحلقة بين أبناء منطقة كل واحد منهما وعشيرته، وراحا يعتمدان عليهم في الصراعات الحزبية، الأمر الذي فُسّر على أنه طائفية. لكن، في اعتقادي، أن هذا السلوك لم يكن طائفيًا، لكنه أصبح هكذا بحكم الواقع، وإنْ لم يكن كذلك من حيث المنطلقات. ثم حُكمت البلاد بأجهزة الاستخبارات، وأقيمت الجيوش الخاصة (الحرس الجمهوري) وما شابهها، وجرى تهميش الحزب. وهذا الطراز من الحكم أصبح السائد في الجمهوريات العربية. واتضح في تلك الفترة، خصوصًا بعد إخراج أحمد حسن البكر من الحكم وسيطرة صدام حسين على العراق، وهيمنة حافظ الأسد على الحزب والدولة بشكل كامل في سورية بعد حرب عام 1973، ثم صعود دور الثورة الإيرانية واندلاع الحرب العراقية – الإيرانية، وصولًا إلى ترسيم «قائدنا إلى الأبد الأمين حافظ الأسد» بدءًا من عام 1984، وتحوّل الاستفتاء – المهزلة إلى «بيعة»، أن هذه العوامل كان لها تأثير كبير في منطقة الخليج العربي الصاعد آنذاك، ولا سيما في نشوء النزعة الطائفية. ولعلي لا أبالغ إذا قلت إن الثورة الإيرانية كانت بداية التعبير عن إمكان النجاح العملي لـ «الصحوة الإسلامية» في منطقتنا، وهي الموجة الأولى التي بدأ بعدها إعصار الحركات الإسلامية (التي صارت تسمى لاحقًا سنّية). وقد تأثرت منطقتنا بأنموذج الجمهورية الإسلامية التي يحكمها حزبٌ دينيٌّ إسلامي. وليست مصادفة أن الإخوان المسلمين أعجبوا بالثورة الإسلامية في إيران، وحجّوا إليها حجيجًا، وأملوا منها خيرًا، ثم بدأت ردة الفعل الطائفية لاحقًا. وتلا ذلك ما سمي بالصحوة الإسلامية في مصر في عهد السادات، وصعود السلفية الجهادية ضد الاحتلال السوفياتي لأفغانستان بدعم سعودي، وتبعه بعد فترة دعم أميركي للمجاهدين الأفغان في تلك المرحلة.

هذا هو الأمر الأول، أما الأمر الثاني فهو الأقليات المذهبية في منطقة الخليج العربي وفي لبنان والعراق. هؤلاء ليسوا أقليةً في انتمائهم القومي والديني، وحتى العشائري، لكنهم عوملوا كأنهم أقلية، مع أنهم شكّلوا في الماضي قواعد اجتماعية لليسار أو للقوميين - اليساريين، وبدرجة أقل للقوميين التقليديين. ولم يكن للقوميين العرب قواعد اجتماعية واسعة لدى الشيعة في العراق. كان الحزب الشيوعي العراقي في الواقع حزبًا ذا قواعد شيعية وكردية ويهودية قوية قبل عام 1948، ولم يستقطب عددًا ملحوظًا من السُنة إلا في مرحلة لاحقة. أما القومية العربية التقليدية فاستقطبت نخبًا شيعيةً في مرحلة التأسيس، فكان معظم مؤسسي حزب البعث في العراق من الشيعة. اليسار اللبناني كانت قاعدته الأساس من الشيعة، وبدرجة أقل تشكّلت قواعد في أوساطهم للناصريين والبعث. وعزز ظهور إيران كجمهورية إسلامية ذات أيديولوجيا مذهبية، الهوية الطائفية على حساب الهويات الأخرى.

ليست المسألة فشل الدولة الوطنية في صهر الناس فحسب، ولا في فشل اليسار في التحول من تيارٍ أقلياتي إلى تيار للأغلبية أيضًا، وإنما ضُخمت هذه العوامل على أهميتها، وأصبحت عوامل مؤثرة نتيجة دخول عامل خارجي ليس للعرب القدرة على السيطرة عليه، وهو نشوء دولة إسلامية ذات طابع مذهبي محدد وتجسُدها في دولةٍ قويةٍ وغنيةٍ وقريبةٍ جدًا من نطاقنا الجغرافي. وبالتأكيد، كان لهذا الحدث تأثيره الكبير في منطقتنا.

عليّ أن أضيف أن هذا العامل الخارجي احتاج، كي يصبح مؤثّرًا، فترة زمنية، فلم يكن عملية فورية أو ميكانيكية. فالنظام الإيراني الجديد نفسه لم يكن جذّابًا لأغلبية الشيعة في العراق ولبنان، إذ نفروا من تزمتّه الديني. كما أن الثورة الإيرانية جاءت في مرحلة ازدهار اقتصادي في البلدان المنتجة للنفط والمستفيدة منه، وبالذات العراق؛ فالعائدات المالية الكبيرة مكّن الدولة من الاستثمار في المناطق الشيعية. وكانت أفكار الخطاب القومي واليساري الذي ساد أكثر من ثلاثة عقود، وحتى مفرداته وأحلامه، ما زالت تتمتع ببريقها وجاذبيتها. لكن مع بروز حركات سياسية شيعية، وتصاعد نشاطها في نهاية الحرب العراقية - الإيرانية، وبعد كارثة

الاحتلال العراقي للكويت وانسحابه المذل وتزامنه مع انتفاضة الجنوب العراقي في عام 1991، وإخضاع الشعب العراقي للحصار الجائر، بدأ التفاعل الجدّي والواسع مع النظام في إيران. أي أن هذا التأثير تحوّل ليصبح تأثيرًا مجتمعيًا ممتدًا بشكل أفقي بعد عقد من الزمن، واقتصر في تأثيره على أطر تنظيمية، مثل حزب الدعوة والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية.

بدأت منطقتنا تتغير نوعيًا منذ عام 1979. ولا ننسى أن اتفاق السلام المصري - الإسرائيلي وُقّع في عام 1979، وهو الذي أدّى إلى خروج مصر من ساحة المواجهة مع إسرائيل. وأعتقد أن هذا الاتفاق كان طعنة في الظهر للشعوب العربية، وخصوصًا للشعب الفلسطيني. وكانت الحجة الرائجة آنذاك ضرورة الالتفات إلى الاقتصاد والتنمية... إلخ. وهذا غير ممكن، بحسب تلك الحجة، من دون الانفتاح على الغرب والولايات المتحدة. ولا يمكن الوصول إلى قلب الولايات المتحدة من دون التوصل إلى حل الصراع العربي - الإسرائيلي، أو تهدئة الجبهة مع إسرائيل، ثم التوصل إلى اتفاق سلام معها. بالطبع، هذا كلام تبسيطي جدًا، حتى من الناحية البراغماتية، لأن إسرائيل نفسها ظلت تحارب على جبهات عدة. وحتى وهي تحارب مصر كانت تطور مجتمعها اقتصاديًا وعلميًا واجتماعيًا، وكانت تفسح في المجال لمساهمة الشعب في إدارة الدولة من خلال العملية الديمقراطية، وفي إشاعة أجواء تتيح للجميع الإبداع العلمي والفكري والاقتصادي. المسألة ليست موضوع الصراع العربي - الإسرائيلي، بقدر ما هي طبيعة النظام الذي يحارب، وإسرائيل أكبر مثال لذلك. المسألة هي وجود نظام يريد استغلال الصراع لقمع الحريات، أو العكس. هناك أمثلة أخرى، فثمة أنظمة يستنزفها الصراع بسرعة، لأن التنمية فيها ليست تنمية اجتماعية إنسانية شاملة. وحتى العلاقة بالولايات المتحدة تندرج في سياق ذلك، ولا أعتقد أن الانفتاح على الغرب أمر سيئ إذا كان من يقوم به دولة ديمقراطية. المهم ألا تكون العلاقة علاقة عمالة وتبعية، كما هي الحال لدى الدول السلطوية في منطقتنا. وليس صحيحًا أن كل شيء مرتبطٌ بالعلاقة بإسرائيل. هناك تبسيط للأمور؛ كان الانفتاح على أميركا خيارًا سياسيًا للنظام المصري، ووُضعت له التبريرات الملائمة، لكنه لم يكن انفتاح نظام ديمقراطي.

• في هذا السياق نتذكّر الأنموذج الإيراني، أي أنموذج الثورة الإيرانية. وقد ذُهل كثير من اليساريين العرب أمام تلك الظاهرة الشعبية الإيرانية. فقد استطاع شعب أن يُسقط في الشارع نظامًا دكتاتوريًا من عيار نظام الشاه. وهؤلاء الإيرانيون الثائرون رفعوا شعار التأييد لفلسطين منذ البداية، وحتى اليوم ما زالوا يتكلمون على تسليم السفارة الإسرائيلية في طهران للفلسطينيين. حسنًا، فيتنام قامت بذلك سابقًا، وسلم الفيتكونغ سفارة إسرائيل في سايغون إلى منظمة التحرير، وسلّموا إليها راية الثورة العالمية أيضًا. الغريب، ولو من باب التذكّر، أن أول دستور للجمهورية الإيرانية نصّ على المذهب الجعفري مذهبًا رسميًا للدولة.

صحيح كانت ثورة شعبية ضد نظام الشاه، وأذهلت اليساريين العرب إلى درجة تجاهل نكبة اليسار الإيراني، وتجاهل ظهور دولة مذهبية. بالتأكيد أضافت إلى التعابير السياسية مفهوم الأمن السياسي المذهبي. لكن الأمور اتضحت بسرعة.

• ثم إن بعض التيارات الماوية وجدت في الثورة الإيرانية أنموذجًا يُحتذى. ومنذ ذلك الوقت، بدأ التحول نحو الإسلام السياسي، وصارت إيران، ولاحقًا تركيا، فاعلًا مهمًا في المنطقة العربية. وأدّى ذلك، في نهاية المطاف، إلى تضاؤل الأهمية الاستراتيجية للدول العربية الأساسية كمصر وسورية والعراق، خصوصًا بعد احتلال العراق في عام 2003. هنا أودّ أن أتذكّر أن أمعاءنا تقع خارج أجسادنا؛ فالنيل ينبع من خارج مصر، وتقع منابع دجلة والفرات في تركيا، وحتى العاصي الذي ينبع من لبنان ويسير في الأراضي السورية بات نهرًا دوليًا، لأنه يصب في خليج السويدية الذي صار من ضمن الأراضي التركية بعد اقتطاع لواء الإسكندرون والمدائن التاريخية مثل مرسين وأضنة وأنطاكيا ونصيبين والرها وماردين وغيرها. ألا تعتقد أن هذه العوامل وغيرها أدّت، بالتدريج، إلى هذا الهوان اليوم؟

دعني أقول إن المصادر المائية التي تنبع من مكان وتصب في مكان ليست مشكلة، فهي تُحل في إطار العلاقات الدولية والمعاهدات والجوار الحسن، هذا إذا فرضت احترامك على الجوار.

بالنسبة إلى رهان اليسار على الثورة الإيرانية، فأنا أعتقد أن توقعات اليسار كانت خاطئة. فاليسار العربي لم يكن ديمقراطيًا، وكان معرّضًا للإعجاب بكل دكتاتوريةٍ تهتف ضد الاستعمار، فقد كان مسبيًا بفكرة التناقض الرئيس، ولم تكن عنده حساسية لقضايا المواطنة وحقوق الإنسان، ولم أرَ أنه كان في أي يوم متأثرًا بالخطاب الديمقراطي أو الليبرالي في الغرب أو في الشرق. كان اليسار العربي مسحورًا بالثورات الشمولية. ومن لم يكن تابعًا للاتحاد السوفياتي كان مسحورًا بالصين أو بفيتنام، حتى أن هناك من تأثر بألبانيا التي بنت آلاف الدشم في تيرانا والمدن الألبانية الأخرى لمواجهة غزو إمبريالي موهوم، وتبنت في سياستها وبرامجها رسميا سياسة «مكافحة الدين»، على غرار اختبارات «الإلحاد العلمي» في الأكاديميا السوفياتية مثلًا.

• كان هناك مَن يعظِّم أنور خوجا[4] وبول بوت. وهناك من كتب بشغف عن التجربة الكمبودية.

طبعًا هناك أناس معجبون بكمبوديا، وحتى ببشار الأسد عندما بدأ شن حرب تهجير وإبادةٍ على شعبه في ردة فعلٍ على ثورة هذا الشعب. يكاد الإعجاب بالاستبداد يكون مَرَضيًا. آنذاك، تفاعل كثيرون مع الثورة الشعبية الإيرانية. والثورة الشعبية في حد ذاتها حدث عظيم. لكن المشكلة أن الثورة الشعبية الإيرانية صودرت بسرعة، بالقوة لا بالانتخابات، كما يحصل اليوم في الدول العربية. بعض اليسار العربي لاحظ مصادرة ثورة بالانتخابات ولم يلاحظ مصادرتها بالقوة، منذ البلاشفة، وحتى الثورة الإيرانية. ولم نرَ أنموذجًا ليسار عربي ديمقراطي منظم وفاعل، وربما تتولد عن ثورات 2011 حركاتٌ كهذه، لا أدري. لكني أتوقع نهوضًا عربيًا ناجمًا عن الحراك الشعبي لعام 2011.

(4) أنور خوجا زعيم ألبانيا حتى عام 1985، والأمين العام لحزب العمل الألباني. شارك في تأسيس الحزب الشيوعي الألباني في 8 تشرين الثاني/ نوفمبر1941 لمواجهة الفاشيين، وكان يدعو إلى إقامة جمهورية ألبانيا الكبرى التي تضم إقليم كوسوفو في يوغوسلافيا. ولما لم يوافق شيوعيو يوغوسلافيا بقيادة تيتو على ذلك انعطف إلى ستالين. لكن خروشوف الذي دان ستالين في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي في عام 1956، ودعا إلى التعايش السلمي مع الدول الرأسمالية، أثار غضب أنور خوجا ونائبه رامز عليا، فاتجها إلى التحالف مع الصين في عهد ماوتسي تونغ.

• قمعت تلك الثورة حزب «تودة» التاريخي.

ليس «تودة» وحده[5]، بل حتى الماويين، وهم أصدقاء الإسلاميين. في البداية تفوق مجاهدو خلق[6]، وكذلك فدائيو خلق[7] على الملالي في نزعتهم القمعية ضد كل ما يتعلق بالنظام السابق ورموزه. وما لبثوا أن أصبحوا ضحايا الخميني وخلخالي، مثل قصة التروتسكيين مع ستالين. جميعهم قُمعوا. الماركسيون والليبراليون واليساريون عمومًا، وكل من هو من غير خط الإمام الخميني. هؤلاء قمعوا بالدم وبأحكام الإعدام. صُدم من صُدم، لكن، هناك مَن ظل يسير في هذا الاتجاه إما لأنه مع الجماهير، أو لأنه في صراع مع الغرب، لأن أي قوةٍ تعلن تحديها الولايات المتحدة تصبح إيجابيةً، حتى لو كانت رجعية. فها هو «داعش» يحارب الولايات المتحدة. هل يفترض أن يقف اليسار معه؟ ليست المسألة لدى هؤلاء أن يكون الشخص تقدميًا ومعاديًا للولايات المتحدة، إنما موقفه منها بالتحديد. ربما يكون موقف فلان سلبيًا من السياسات الأميركية في المنطقة، ورجعيًا في الوقت نفسه، أو أن يكون سلبيًا وحداثيًا وتقدميًا في آن. بيد أن اليسار العربي ظل يتعاطف مع من يعادي الولايات المتحدة، بغض النظر عن

(5) أسس سليمان محسن إسكندري حزب توده في عام 1941، وهو استمرار للحزب الشيوعي الايراني الذي أسسه في عام 1920 حيدر أوغلي. لكن الخميني، على الرغم من نضال الشيوعيين ضد الشاه محمد رضا بهلوي ومشاركتهم في ثورة 1978-1979، حظر هذا الحزب في 4 أيار/مايو 1983، فاعتُقل الأمين العام نور الدين كيانوري، وحكم بالإعدام.

(6) ظهر تنظيم «مجاهدو خلق» في عام 1966، وانتهج نهج الكفاح المسلح لإسقاط الشاه. وبدأ العمل العسكري فعليًا في 8 شباط/فبراير 1971 حين شن هجومًا مسلحًا على أحد مراكز الدرك. المؤسس هو محمد حنيف نجاد الذي أعدمه الشاه، والقائد العسكري الأول هو حميد أشرف. وعُرف هذا التنظيم على نطاق واسع في العالم حين تولى قيادته مسعود رجوي الذي خلفته في قيادة التنظيم زوجته السابقة مريم رجوي.

(7) نشأت منظمة فدائيي خلق الإيرانية المسلحة كحركة ماركسية لينينية راديكالية في إيران في عام 1971 لإطاحة النظام البهلوي. ناهضت حكومات محمد رضا بهلوي وحكومة جمهورية إيران الإسلامية بعد ثورة عام 1979. وكانت نتاج اندماج جماعتين ثوريتين صغيرتين، جماعة جزني - ظريفي وجماعة أحمد زاده بويان مفتاحي. كان أعضاء جماعة جزني - ظريفي أعضاءً سابقين في منظمة الشباب التابعة لحزب توده الإيراني، في حين كان أعضاء الجماعة الثانية في معظمهم أتباع حزب الجبهة الوطنية والمنظمات التابعة له.

منطلقات ذلك العداء، رجعية أكانت أم فاشية. وهذا الأمر يؤدي إلى كوارث، وإلى أخطاء كثيرة حقيقية. حتى إن أي نظام عربي حليف لأميركا لو قال كلمتين في نقد السياسة الأميركية يُقال عنه فورًا: «قد عبر عن مواقف متقدّمة»، ويصبح من الضروري توجيه المديح إليه بذريعة «تشجيع مثل هذه المواقف لدى النظام»، فيتحول اليسار والقوميون بقدرة قادر إلى مستشارين للأنظمة، من دون أن يعيّنهم أحد، وهذا يعني عدم فهم طبيعة الأنظمة. الحقيقة أن اليسار هو الذي يجب أن يتميز من بين باقي التيارات في رؤيته للسياسة الداخلية والديمقراطية وحقوق الإنسان، لأنه مهتم بالواقع الاجتماعي والوضع الطبقي وغربلة السياسات التقدمية من السياسات الرجعية. لكن الحاصل أنه هو الأكثر تجاهلًا للسياسات الداخلية والأكثر تأثرًا باعتبارات السياسة الخارجية. وفي مابعد، ظهرت لدى جزء من اليسار ردة فعل معاكسة. فـ «اليسار السابق» أصبح نيوليبراليًا دفعة واحدة، من دون أن يصبح ديمقراطيًا حقيقيًا، وأصبح مثقفون من هذا الفصيل يتنافسون في مجاملة الولايات المتحدة، وإبداء الإعجاب بإسرائيل. وهذا الانقلاب المتطرف في المواقف أدى إلى أخطاء شنيعة في تبرير التدخل الأميركي في العراق، وفي غير العراق، وفي الوقوف مع العدوان الإسرائيلي في عام 2006. وربما يخجل هؤلاء عند تذكيرهم بمواقفهم تلك.

• لم تطرح الأحزاب الشيوعية الديمقراطيةَ بشكل جدّي منذ تأسيسها، بل طرحت الديمقراطية في الدول التي كانوا يتعرّضون فيها للقمع، مثل سورية أو العراق أو السودان.

لم يطرحوا الديمقراطية صيغةً للنظام السياسي، وهم في ذلك مثل الإسلاميين. طرحوا مطالب ديمقراطية، حين كانوا في المعارضة، ووقفوا مع كل نظام فاشي واعتبروه حليفًا. وهذا تمييز من المهم جدًا أن نتنبه له. أن تطرح الديمقراطية كصيغة لنظام سياسي يعني تغييرًا جوهريًا في خطابك ورؤيتك الفكرية والسياسية. أما أن تطرح الديمقراطية شعارًا تكتيكيًا لإحراج النظام وأنت في صفوف المعارضة فهو يقع في إطار المزايدة السياسية، وهو مرة أخرى استخدام أداتي للديمقراطية ينتهي مفعولها بانتهاء مفعول المعركة السياسية التي تخوضها. وساهم هذا الاستخدام

الأداتي في تشويه مفهوم الديمقراطية شعبيًا وفي استهلاك المفردة حتى أصبحت لا تعني الكثير لدى شرائح واسعة، خصوصًا عندما قامت الأنظمة السلطوية أو شبه السلطوية في المنطقة بالقفز على منصة الديمقراطية. يبدو هذا جليًا عندما تتحول بعض التنظيمات حين يستهدفها النظام إلى استخدام لغة حقوق الإنسان والحديث عن التعذيب وجرائمه وتعسف الإجراءات والقوانين، كأنها إحدى منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان. وفي المقابل تتسامح مع جميع الانتهاكات عندما تكون تنظيمات أخرى هي المستهدفة، بل تستخدم أحيانًا لغة تبريرية لهذا الاستهداف.

• **يبدو أنهم معادون عقيديًا للديمقراطية كما تبلورت في أوروبا. وكانوا دائمًا مع «الديمقراطية الشعبية» من الطراز الشرق الأوروبي. الآن، في هذا السياق، كيف تقرأ صعود الإسلاميين، المتطرفين والمعتدلين، في الحياة السياسية العربية؟**

الديمقراطية الشعبية هي تسمية مثيرة للسخرية، إنها في الواقع دكتاتورية غير شعبية. وصعود الإسلاميين موضوع شائك ومهم جدًا، وقد اختلط فيه التحليل المبني على الأهواء بالتحليل الاستشراقي الغربي. ومع ذلك، أقول إن العوامل الرئيسة في صعود التيارات الإسلامية، منذ سبعينيات القرن المنصرم، وتحديدًا بعد الثورة الإيرانية والتحول الساداتي والتدخل السوفياتي في أفغانستان، لها علاقة بفشل التيارات القومية العربية والتيارات العلمانية معًا. فشل دمج المجتمع بأجزائه المتنافرة، وفشل التنمية الإنسانية، وفشل حل القضية القومية في فلسطين، أي حل قضية نازفة ومركزية من قضايا الأمة، وفشل حل مشكلة العلاقة بين الدولة والمواطن. وبفشل التنمية، بقيت فئات واسعة من المجتمع خارج عملية الاندماج الاجتماعي التي من المفترض أن تضطلع الدولة بها في العالم الثالث. وبهذا المعنى، كان ذلك الفشل المتعدّد الجوانب هزيمة أيديولوجية للتيارين العلماني والقومي ناجمة عن عدم تمكنه من تحقيق أي شعار من شعاراته، أو أي برنامج من برامجه. وعندما لا يتحقق أي شعار من الشعارات، وتمارس، في الوقت نفسه، السيطرة على المجتمع بطريقة أمنية أو نصف أمنية، فبعد أعوام طويلةٍ من تراكم القمع الأمني واضطهاد الناس وتثبيت الحكم بالقوة والعنف، تصبح الأيديولوجيا مجرّد غطاءٍ لنظام الاستبداد،

ويجري ربط الأيديولوجيا العلمانية والقومية والحداثية بالقمع، وتلجأ الناس إلى ما لديها في مواجهة الاستبداد «الحديث» من مخزون حضاري أو تراثي، أو ما بقي لديها في الثقافة الشعبية. لذلك، لم يتمكّن اليسار من أن يؤدي هذا الدور. أما من تمكّن من تأدية هذا الدور فعلًا فهو الحركات الإسلامية التي اقترضت من القومية أدواتها الأيديولوجية وأَسْلَمَتْها، كالحديث عن الجماهير والأمة والدولة والشعب، وحتمية الطريق الإسلامي كبديل من الطريق الاشتراكي، والتجمع العضوي كبديل أو كاستعادة مقلوبة للتنظيم الطليعي. هذه المصطلحات كلها مستلة من قاموس الأيديولوجيات القومية بعد أَسْلَمَتِها. كما اقترضت الحركات الإسلامية أدوات التنظيم الحزبي الحديثة (اللينينية غالبًا)، بل كانت نظريتها التنظيمية استعارة جلية من نظرية المركزية الديمقراطية اللينينية بعد تمويهها بمجالس الشورى والتسميات الإسلامية الأخرى. وواضح أن أساس ذلك هو المرحلة القطبية في الفكر الإسلامي - الحركي (أفكار سيد قطب)، وأدوات الاتصال الحديثة، ووسائل الديماغوجيا الحزبية العلمانية القومية وغيرها. أما في المدن المتوسطة، أو على هوامش المدن الكبيرة، فبدأت هجرة واسعة من الريف إلى المدينة في نهاية السبعينيات، وما برحت جاريةً حتى اليوم. ولم تستوعب المدينة هؤلاء الناس، فشكلوا أحزمة فقرٍ من دون أن يندمجوا في ثقافة المدينة. وبالتدريج صارت الثقافة المدينية ثقافة أقليةٍ داخل المدينة، وثقافة من استوعبتهم من المثقفين الذين درسوا فيها وعاشوا في أحيائها. لكن الأغلبية الساحقة من سكان المدينة أصبحت، عمليًا وثقافيًا وفكريًا، خارج المدينة ككيان معنوي ثقافي يتجاوز تساكن الحشود. وهؤلاء هم الساحة المثالية التي عملت فيها الحركات الإسلامية، وخاطبت الناس باللغة المعروفة في الوعي الشعبي، أي لغة الدين. هذا هو الأمر الأول. أما الأمر الثاني فهو أن الدين يشكل ملجأ للمهمشين اجتماعيًا، ولا سيما مع اضمحلال القبلية والعشائرية التي كانت تَقِيهم تعسف المستبد. ومع ذلك، في حال غياب العشيرة والقبيلة في المناطق التي تكثر فيها الهجرات من الريف إلى المدينة، أو من المدن الصغيرة إلى المدن الأكبر، أو من المدن المتوسطة إلى الكبيرة، تزول رويدًا رويدًا الملاذات التعاضدية، وتغيب الروابط الوشائجية بين الناس. هنا

توفر الجماعات الدينية بديلًا من هذه الروابط الوشائجية، وتصبح المساجد الصغيرة التي بُنيت على عَجَلٍ في مناطق الفقر مكانًا لاجتماع الشبان. وهناك يشعرون بالحميمية، وبأنهم جزء من جماعةٍ جديدةٍ، ومن ثقافةٍ يعرفونها تمامًا هي الثقافة الدينية. وقد أدت الحركات الدينية هذا الدور في أوساط الشبان القادمين إلى المدينة، أكان منهم من درس ثم أصبح عاطلًا من العمل، أم الذي قَدِم للعمل في المدينة، ولم يجد عملًا.

الأمر الثالث هو أسس الشرعية التي قامت على أنقاض أنظمة مابعد الاستعمار، التي كانت، في معظمها، أنظمة ملكية. وهنا تختلف الأنظمة الجديدة عن الأنظمة الليبرالية والملكية التي ورثت الاستعمار؛ فقد وعدت بتوفير حاجات الناس الأساسية من غذاء ودواء وتعليم، وبدأت فعلًا بالإصلاح الزراعي، ثم التعليم المجاني؛ أي إن الأنظمة الليبرالية أو نصف الليبرالية التي كانت قائمة في الماضي كانت تُقصي من اعتبارها نحو خمس وتسعين في المئة من المجتمع، ولم تحل المسألة الفلاحية المعقدة في جميع دولنا العربية، في مصر وسورية والعراق والسودان. والمسألة الفلاحية تتعلق بالناس الفقراء الذين يكدحون من أجل لقمة العيش، ولا يملكون ما يكفي من الأرض والتقنية الزراعية لإعالة أنفسهم، ولا يتعلمون كفاية، ويبقون خارج سياق الدولة. ثم جاءت الأنظمة الجمهورية بقيادة الضباط، لتقول إن تلك البرلمانات زائفة، والأحزاب زائفة، لأن الشعب مسحوق، والفلاحين ضحايا الفقر والأمية والجهل والمرض، وهم خارج هذه التعدّدية الزائفة. ومن هذه المواقف والعهود، تشكل العقد الاجتماعي الذي يعتبر أساس شرعية هذه الأنظمة. وثمة نقطة أخرى في العقد الاجتماعي هي معاداة الاستعمار؛ فكان أنصار الجمهوريات الجديدة يتهمون النخب القديمة بأنها مواليةٌ للغرب والاستعمار، وتابعة لهما، وأنها لم تحقق السيادة الوطنية. ثم كانت قضية فلسطين والوحدة العربية. بين أيدينا إذًا أربعة بنودٍ شكلت شرعية النظم الجديدة: حل القضية الزراعية؛ بناء الاقتصاد الوطني؛ «إشراك الجماهير» وتمثيل مصالحها؛ الوحدة العربية وفلسطين ومحاربة الاستعمار (في البداية قُصد الاستعماران الفرنسي والإنكليزي مع وجود نزعة قوية للتحالف مع الولايات المتحدة).

الآن، ماذا تحقّق من هذه البنود الأربعة؟ لا شيء بالطبع. كلما كان بندٌ من بنود أسس الشرعية هذه يُفقد يستعاض عنه إما بتقديس الشخصية (كاريزما القائد وشعبويته)، أو بالقمع المباشر، أو بالاثنين معًا، مع زيادة عدد الذين يعتمدون على رواتب الدولة في معاشهم. ثم تضخمت الأجهزة الأمنية بشكل تحولت فيه إلى دولة حقيقية في داخل الدولة أو سيطرت عليها. وبالتدريج تأكّلت الشعارات وبات القمع أكثر عنفًا. وفي هذه الأجواء، طُرحت الخيارات الدينية في صورة أحزابٍ سياسيةٍ، مع أنها كانت قائمةً منذ بدايات القرن العشرين. لكن تجربة التحديث ونشوء أحزمة الفقر في المدن وانتشار التعليم بشكل واسع طبع هذه الحركات، فأصبحت أكثر راديكاليةً وأكثر نزوعًا إلى الصدام مع النخبة الحاكمة. إن تعميم التعليم جعل التعليم غير مقتصر على نخبة محدودة، حيث يترافق التعليم لديها مع ثقافةٍ محدّدةٍ تنويرية، ومع قيم حداثية معينة. إن تعميم التعليم على جماهير واسعة من دون قيم الحداثة، وحيث ترتبط القيم بالدين أساسًا ما يعني ضمور البنية الأخلاقية خارج الدين، والاعتماد على الثقافة الدينية كثقافة مجتمع في مقابل الدولة، جعل للتعليم تأثيرا معكوسًا، لأن التعليم في صورته تلك جعل الناس متعلمين تقنيًا، ولديهم طموح إلى تأدية دور في الحياة الاجتماعية، من دون أن تكون لديهم العدة الثقافية الحداثية اللازمة. وفي الوقت ذاته، نشأت حاجات حيويةٌ للناس لم تتمكّن النظم السياسية الجديدة من تلبيتها. فكان كلما انتشر التعليم، وارتفعت نسبة المتعلمين، زادت حاجات الناس، لأنهم أصبحوا أكثر اطلاعًا على ما يجري في الدنيا، وأصبحوا أقلّ تقبلًا للإذلال الذي يمارسه نظام الحكم، وأكثر تمسكًا بالكرامة الشخصية. فتعميم التعليم أنشأ حاجاتٍ لم يستطع النظام نفسه أن يحقّقها، فتطورت النقمة باطّراد، واستقطبهم التيار الذي بلور نفسه تاريخيًا معارضًا للنظام، وهو التيار الإسلامي. يُضاف إلى ذلك هزيمة عام 1967 التي ساهمت في خلخلة أسس الشرعية للنظم الجديدة، فضلًا عن الصراع في داخل التيار القومي نفسه، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه للتيار الإسلامي. وفي حالة مصر، أفسح الصراع بين التيارين الساداتي والناصري في المجال للقوى الجديدة التي سعت إلى أن تكون لها جماهير وقواعد تستند إليها في الحياة السياسية، وانخرطت في

محاربة اليسار والناصرية بتشجيع من أنور السادات، وراحت تكسب المزيد من الحضور السياسي والشعبي.

• **حدث مثل هذا الأمر في سورية أيضًا.**

نعم، في زمن حافظ الأسد ضد مجموعة صلاح جديد، وضد اليسار بشكل عام، ولاحقًا ضد الإخوان المسلمين في محاولةٍ للتقرب من التدين الشعبي. آنذاك، أصبح التعامل مع المؤسسة الدينية والدعاة أمرًا طبيعيًا، خصوصًا في وسائل الإعلام. وفي المناسبة، فإن الصراعات في داخل التيار القومي لم تحظَ بالاهتمام الكافي عند مراجعة تاريخ التيارات القومية في الحكم وحتى خارج الحكم. واللافت أن معظم الصراعات التي اندلعت أُعطيت بعدًا أيديولوجيًا أو فكريًا أو سياسيًا، وهي بدأت في الأصل كصراع بين أشخاصٍ على القيادة. ويُصعق الواحد منا عند مراجعته اتجاهات هذه الصراعات، والتدقيق في خلفياتها، بين الضباط في مصر في عهد عبد الناصر، وفي القيادات البعثية في العراق وسورية، كيف أن الخلافات الشخصية والسعي إلى الزعامة كانت عاملًا أساسيًا فيها، وأن بعض الانقلابات حدثت لهذه الأسباب. وحتى التوجهات الفكرية في بعض الحالات جرت على قاعدة أن فلانًا اختار هذا النهج، فاختار الفلان الآخر عكسه أو نقيضه، لأن الصراع شخصيٌّ على السلطة. وأعتقد أن الناس العاديين لاحظوا بالغريزة عطبًا أخلاقيًا وقيميًا في هذه القيادات التي تُخضع البلاد لأهوائها وطموحاتها الشخصية، بغض النظر عن وجود فساد أو مبالغة في الفساد. لا أعتقد أن تلك النخب كانت فاسدة ماليًا، لكن، كان هناك فساد سياسي معمّم. والنزعة الشخصية لتصفية الخصم فور الوصول إلى الحكم تكاد تكون مرضًا مستفحلًا. كما أنهم مهدوا الطريق، وأوجدوا الآليات اللازمة للفساد الاقتصادي والمالي.

• **كانت القاعدة في سورية أن مَن يُهزم في انقلابٍ ما يُعيّن إما سفيرًا في الخارج أو يُحال إلى التقاعد، فلا قتلى ولا إعدامات. أما الانقلابات الدموية، فقد بدأ عهدها مع جاسم علوان[8] الناصري الذي انقلب على البعثيين، وأسال دماء حلفائه، فرد**

(8) في 8 و9 أيار/ مايو 1963 نظم الناصريون إضرابات واسعة في حلب ودمشق احتجاجًا على =

البعثيون بالدم. ولعل الاستثناء كان الانقلاب على حسني الزعيم، إذ كان الدم مسألة ثأرية لإعدام أنطون سعادة.

قبل ذلك، كانت دموية الشيوعيين في قمع القوميين في كركوك والموصل وغيرها في زمن عبد الكريم قاسم في العراق، وضد خصومهم عمومًا في مرحلة قاسم. ثم جاء الحرس القومي وقمع الشيوعيين. واكتشفنا شيئًا من دموية البعثيين في سورية بعد انقلاب 18تموز/ يوليو 1963 ليسير البعث في طريق احتكار السلطة، ومن ثم ليحتكر الأمن الحزب، وليحتكر القائد الدولة. لقد صفّى أعضاء اللجنة العسكرية البعثية بعضهم. وفي داخل حزب البعث في سورية أو في العراق، كان العنف لا يصدّق. حتى في داخل أول مجلس لقيادة الثورة في مصر، كانت هناك تحالفات لهذا ضد ذاك، وهذا مع هذا، وذلك يكيد لذاك، وأبرزها لاحقًا صراع عبد الناصر وعبد الحكيم عامر... وهكذا.

- **مثل قصص صلاح سالم ضد محمد نجيب.**

كانت الخلافات كثيرةً. لو قرأت مذكرات أعضاء مجلس قيادة الثورة مثل عبد اللطيف البغدادي وخالد محيي الدين سوف تُصدم. وكم تغيرت التحالفات بين الأشخاص، وكم كانت تلك الخلافات دافعًا إلى اتخاذ قراراتٍ سياسيةٍ سيئة. وكان فلان ينضم إلى فلان من دون أن يكون مقتنعًا بخطه السياسي. ووُجدت هذه الأمور في البعث السوري بشكل خاص، وكذلك في البعث العراقي. إن عدد الانقلابات أو شبه الانقلابات التي قام بها البعثيون في العراق وسورية على رفاقهم البعثيين كانت أكثر من التي قاموا بها ضد غير البعثيين. إن نظرة من أعلى إلى تاريخ حافظ الأسد وصدام حسين يظهر أن كلًا منهما كان يقوم بعملية تطهير دموي في كل عدة

= تسريح عدد من الضباط الناصريين والوحدويين أمثال لؤي الأتاسي وزياد الحريري ومحمد الصوفي وراشد قطيني وفواز محارب وجاسم علوان، فرد عليهم وزير الداخلية أمين الحافظ بالرصاص. عند ذلك عمد جاسم علوان في 18 تموز/ يوليو 1963 إلى تنظيم انقلاب عسكري بالتعاون مع الضابط محمد نبهان، وأعدم 27 ضابطًا بعثيًا على الفور. لكن الانقلاب فشل، وسقط في المحاولة الانقلابية نحو 170 قتيلًا. أما جاسم علوان فحكم بالإعدام، وبقي في سجن المزة نحو عام. لكن في عام 1964 نجحت مساعي الرئيس جمال عبد الناصر وهواري بومدين وعبد السلام عارف والرئيس تيتو في الإفراج عنه، فانتقل إلى لبنان ومنه إلى القاهرة. وفي 19 نيسان/ أبريل 2005 تمكن من العودة إلى سورية.

سنوات تقصي جزءًا من رفاقهما وشركائهما في الحزب. وتطورت الأمور لاحقًا لتصبح عملية تطهير في داخل العائلة الممتدة أو العشيرة. وهذه الأمور تنعكس بالتدريج على الناس الذين ينظرون إلى هؤلاء السياسيين على أنهم تجار شعارات، مع أن معظم هؤلاء كانوا ذوي نياتٍ حسنة من حيث الإيمان بالشعارات، لكنهم في سلوكهم كانوا يفرِّغون تلك الشعارات من أي مضمون. وخلافًا لهذا السلوك، كان هناك مَن هو مؤمن ومتفانٍ في ما يقول، ومتديّن في الوقت نفسه. واتضح أن حزب الإخوان المسلمين عادي كباقي الأحزاب، ولديه براغماتية سياسية، وفيه خلافات وصراعات واستجلاب نفوذ ومصالح وفساد... إلخ.

تعلمت أن أبحث بداية في الحساسيات والخلافات الشخصية والصراع على الزعامة في حالة هذه الفئات الاجتماعية التي انتقلت إلى العمل في السياسة، وذلك قبل الخلافات السياسية والأيديولوجية. فقد تكون الأولى سببًا للثانية. وهذه حالة مستفحلة أيضًا في أوساط المثقفين العرب. والدوافع تتلخص أحيانًا بغيرة وحسد، وميل ونفور «ولماذا فلان وليس أنا».

• أشير، ولو بشكل هامشي، إلى تجربة مدير مكتب الأمن القومي في سورية العقيد عبد الكريم الجندي حين أعدم الضابط البعثي سليم حاطوم، ليس لأنه خائن، بل لأنه عاد إلى سورية بعد هزيمة عام 1967 ليشارك في العملية السياسية. أما التهمة فهي الخيانة، لأنه كان مقيمًا في الأردن، وإقامته في الأردن تعني أنه خائن فأعدموه. المهم في الموضوع أن ما يسمى اليسار الثوري الذي وجّه نقدًا راديكاليًا إلى الأنظمة القومية ظهر زمنيًا بعد هزيمة عام 1967. أما الإسلاميون فلم يظهروا بقوة بعد عام 1967، بل بعد حرب 1973.

أشرت إلى ذلك سابقًا، فقد كانت فترة صعود اليسار الثوري قصيرة جدًا، وجاءت في سياق تأثرها بحركات التحرر الوطني المتحالفة مع الكتلة الشرقية، إضافة إلى مزيد من اليسارية في خطاب الأنظمة السياسية الجمهورية من دون تغيير في بنية هذه الأنظمة. وفي أي حال لم يكن لليسار الثوري قواعد شعبية جدية. ويهمني هنا التأكيد أن الحركات الإسلامية المتطرفة جدًا لم تحظَ هي أيضًا بقواعد شعبية واسعة في أي مرحلة. فالذي حاز قواعد شعبية حقيقية هي

جماعة الإخوان المسلمين. وبالطبع، أثارت الحركات الدينية المتطرفة ضجةً حولها، واستطاعت تجنيد شبانٍ للقيام بأعمال مسلحة. لكن هذه المجموعات المتطرفة لم تحظَ بقواعد شعبية جدّية، ولم يكن للكفاح المسلح الذي نفذته تأييد شعبي في مصر. غير أن هذه المجموعات اكتسبت حضورًا في جيل معين من الشبان من أبناء الطبقة الوسطى، ومن خريجي جامعاتٍ في بيئات ريفيةٍ، كجامعتي أسيوط وقنا، أو في بعض مناطق الصعيد المصري، حيث اختلط هذا النوع من التطرف بالنزعة الطائفية، أي في المناطق التي كانت تشهد احتكاكًا طائفيًا. وفي ما عدا ذلك، لم يكن لتلك المجموعات قواعد اجتماعية واسعة، وظلت أغلبية الناس تفضّل النظام على الجماعات المسلحة في ما لو خيّرت بينهما. أما الإخوان المسلمون فكانت لديهم قواعد شعبية قديمة، ونمت وزادت قوةً عندما فُسح لهم في المجال كي ينشطوا سياسيًا في مرحلة أنور السادات، ولاحقًا في عهد حسني مبارك.

أما الحركات التي نتكلم عليها كثيرًا اليوم فهي التي تثير ضجيجًا بأعمالها القتالية، وهي قادرة بالفعل على صنع الضجيج، وعلى التأثير في مجريات الأمور في العالم، وفي المنطقة والمجتمع، جرّاء راديكالية أعمالها، كالتفجيرات والاغتيالات، وهذا له تأثير كبير بلا ريب. لكن ذلك لا يعني وجود قواعد اجتماعية لهذه الحركات، بل إن سلوكها يثير نفورًا لدى القواعد الاجتماعية. فالناس، بطبيعتها عندنا أو في أوروبا، لا تتفاعل مع العمل المسلح، ولا تنظر إليه بإيجابية كأداة في الصراعات الداخلية، خلافًا لحالة التحرر الوطني، أي عندما يكون هناك عدو خارجي. فحينئذ، تتضامن الناس بأغلبيتها الساحقة مع العمل المسلح. لذلك، لا توجد لدى هذه الجماعات المتطرفة والمسلحة قواعد اجتماعية حقيقية، إلّا إذا تحولت إلى الحرب الأهلية الطائفية مثلًا، وأصبح العدو هو العدو الداخلي. حينذاك، ينقسم المجتمع بين «نحن» و«هم»، ويحمل الجميع السلاح. هذه حرب أهلية، ونحن لا نتحدّث هنا عن حرب أهلية، بل عن العمل السياسي العادي. في هذه الحال، لا تحل الأمور بالاغتيالات أو بالتفجيرات، وأغلبية السكان ينفرون عادةً من الأعمال الإرهابية، مع أن هذه الجماعات المقاتلة قادرةٌ على اجتذاب بعض الشبان. ومع ذلك، فهي أقلية صغيرة في المجتمع، وغالبًا ما تلحق الضرر

بالقضية التي تزعم تمثيلها. وكانت موجودة دائمًا في المجتمعات الإسلامية وغيرها.

المسلمون، بهذا المعنى، لا يختلفون عن غيرهم. فهم يذهبون إلى بيوتهم في المساء، ليرتاحوا في كنف أسرهم، وليمارسوا أعمالهم في اليوم التالي، ويفكّروا في مستقبل أبنائهم. وهم يريدون علاجًا جيدًا لدى الطبيب، وعطلة سنوية، ويتطلعون إلى سكن جيد وعيش أفضل مثل أي شعب آخر. وفوق ذلك، هم ليسوا راديكاليين على العموم، بل ينبذون الراديكالية الزائدة، كما في معظم المجتمعات. والجماعات الراديكالية تعيش، في العادة، معزولةً عن المجتمع كأخويات أو شبه أخويات، ولها مجتمعها الخاص ومنتدياتها وأزياؤها وعلاقاتها الاجتماعية الخاصة، وتطوّر حتى لغة مشتركة، كأن كل واحدة منها طائفة. هؤلاء إذًا لا يمكنهم أن يقودوا المجتمع والانعزال عنه في آن. وهذه هي فكرة التكفير والهجرة، أي تكفير المجتمع والهجرة منه حتى تتيسر العودة إليه بالفتح بعد التمكن. هذا بناء طائفي؛ أي تطوير طائفة معزولة، وفيها يتقاربون ويتزاوجون، ويصبح لديهم بالتدريج عادات وتقاليد موحّدة وحتى لغة موحدة.

• **ربما تكون اللهجة المتشابهة نابعة جزئيًا من قواعد التجويد المشتركة التي يتقنها كثيرون من هؤلاء.**

لا، ليست نابعةً من التجويد. هناك اصطناع لها يلاحظ دائمًا في أوساط الحركات الإسلامية المتطرفة. خذ مثلًا ناشطي حزب الله في لبنان الذين يصطنعون لهجةً قريبةً من مخارج الحروف عند الإيراني الذي يتكلم العربية. في الماضي، كان الشيعة اللبنانيون يُحرَجون من لهجة موسى الصدر. والآن، أصبح لديهم ناشطون يفخرون بالنطق بها. لماذا يفعلون ذلك؟ هذا انفصال عن المجتمع، لا اندماجًا فيه. إن حركة مثل الإخوان المسلمين (وهي حركة لا تؤمن بالثورات كحل لمسألة نظام الحكم وكانت تبتعد عن العنف عمومًا) تصبح أشبه بفرقة أو مجتمع مغلق. وأكثر من ذلك يصبح لأتباع مثل هذه الأحزاب شبكة علاقات اجتماعية تغنيهم عن التواصل اليومي والدائم مع الآخرين؛ لهم أنديتهم ومدارسهم ومستشفياتهم وأطباؤهم ومهندسوهم وسباكوهم وشركات مقاولات،

وتصل الأمور إلى حد المظهر: إذا شاهدتَ أحدهم عرفتَ انتماءه؛ إنهم مختلفون عن باقي الناس. وهذا ليس سلوك حزبٍ سياسي، بل سلوك طائفة معزولة. ليس هذا هدف الأحزاب السياسية؛ هدفها أن تقود المجتمع وتندمج فيه. وفي أي حال، فإن تفكير هؤلاء خاطئ، وهم يدفعون ثمنه باستمرار، وجميعنا ندفع الثمن.

• **في هذا الميدان، أتذكّر كتابات محمد باقر الصدر عن الاقتصاد الإسلامي والفلسفة الإسلامية، وتحديدًا في كتابيه «اقتصادنا» و«فلسفتنا»، كأن هناك اقتصادًا مسيحيًا واقتصادًا يهوديًا، من دون أن ننسى الطب الإسلامي أيضًا**[9].

في بدايات نشوء العلم كانت هذه المصطلحات موجودة. وفي الفلسفة، قبل أن ينفصل العلم عن الفلسفة، كانت هناك مصطلحاتٌ من هذا القبيل، كما عند نيوتن مثلًا، فهو كان متدينًا، وكان يريد أن يثبت صحة الرؤية الدينية للكون. ونجد عند ديكارت الشيء نفسه. هذا في البدايات. ثم تخلّصت العلوم من ذلك، حين أصبحت منذ غاليليو ونيوتن كونيةً تُصاغ بلغة المنطق والرياضيات. ويتوهم أعضاء هذه الجماعات أن الأسلمة ستطلق العلوم مجدّدًا. في عصر طفولة العلوم كانت بعض العناصر الدينية موجودة، وصولًا إلى الوباء المعرفي الذي تبنته بعض النخب الإسلامية باسم «إسلامية المعرفة» على غرار ماركسية المعرفة التي كان لها علم جمال وعلم أخلاق... إلخ. لكن ما يدرسه الطالب اليوم في المدرسة ليس الشرائع الدينية، بل القوانين العلمية المحض. فلا أحد يدرس نيوتن بتلك العبارات التي بدأ فيها كتاب مبادئ **فلسفة الطبيعة**، بل يدرسون الأشياء التي جرى برهانها علميًا، ويتركون الباقي.

---

(9) ولد محمد باقر الصدر في 1 آذار/ مارس 1935، وأعدمه نظام صدام حسين في 9 نيسان/ أبريل 1980 مع شقيقته بنت الهدى، وهو مؤسس «حزب الدعوة الاسلامية» ذو الاتجاه الشيعي. وكتابه **اقتصادنا** يناقش علم الاقتصاد الماركسي، بينما حاول كتابه **فلسفتنا** دحض الماركسية بطريقة ساذجة وسطحية، وتنم عن عدم معرفة بالاقتصاد والفلسفة. وهذا ما فعله حسن الترابي في كتابه **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع** (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2011)، فقد دار في بحوثه حول الدولة والسلطة والأحزاب والقضاء وغير ذلك، وكل ما جاء به هو استخدام ألفاظ إسلامية بدلًا من الألفاظ الحديثة على غرار الأمة بدلًا من الشعب، والسلطان بدلًا من الدولة، والقسطاس بدلًا من العدالة... إلخ. أما كلمة الحرية فلم يجد تأصيلًا لها في المصطلحات الإسلامية فتركها كما هي.

• هل تعتقد أن هذا الميل إلى الأسلمة يدعم تحوّل القوى الإسلامية إلى طوائف جديدة؟

كتبت في كتابي **ثورة مصر** أن الإخوان المسلمين تصرّفوا كأنهم طائفة دينية. وهذا السبب لا يجعلهم مجرمين، لكنه يسهّل على الثورة المضادة وعلى الفاشيين أن يعزلوهم. ولا شك في أن تصدر الإسلاميين الحراك السياسي بعد الثورات من دون تبني مبادئ الديمقراطية هو من أسباب تعثر الثورات العربية.

• وهو أحد مظاهر فشلهم في مصر، فهم أرادوا أسلمة الدولة، وأحرق بعض رعاعهم كنائس.

غالبًا ما أحرق الكنائس ناشطو الحزب الوطني الطائفيون، أو الحركات المتطرفة، حيث اتخذت السلفية طابعًا طائفيًا في بعض المناطق.

• أنا لا أقول إن الإخوان المسلمين وحدهم من فعلها، لكن بعض الجماعات الإسلامية التي استقوت بحكم الإخوان ربما تكون هي الفاعلة.

جرى حرق الكنائس في عهد حسني مبارك، وفي عهد عبد الفتاح السيسي. وما تتحدّث عنه، والذي اتهم به الإخوان المسلمون، جرى بعد الانقلاب على محمد مرسي مباشرة. وقد يكون بعض مؤيدي مرسي ساهموا في هذا الفعل الانتقامي جراء موقف الكنيسة الداعم للانقلاب. لكن لا يعقل أن يؤدي موقف الأزهر الداعم للانقلاب إلى حرق مساجد. فلماذا الكنائس؟

• تقصد أن حرق الكنائس جاء ردَّة فعلٍ على الانقلاب؟

القول إن حرق الكنائس كان ردة فعل على الانقلاب يتضمن اتهامًا جائرًا للمسيحيين عمومًا. ومجرد حرق الكنائس في مصر لمناسبة ومن دون مناسبة يدل على مشكلة كبيرة وعميقة. لكن عمومًا، كان حرق الكنائس يقوم به متطرفون محليون ارتابوا بتحويل مبنى ما إلى كنيسة من دون ترخيص، وأفراد من الحزب الوطني. وعمليات الحرق لا تجري بقرار من حسني مبارك، بل من ناشطي الحزب في المحافظات؛ فهؤلاء هم الأوباش الذين يستخدمون الدين والطائفية

في صراعهم مع الإسلاميين، وعادة يكون الأقباط هم الضحية. وأفراد الحزب الوطني هؤلاء، في نقاشهم مع الإسلاميين، يزايدون طائفيًا حتى لا يظهروا كأنهم أقل تديّنًا. ومعظم الاعتداءات على الأقباط أو حرق الكنائس قام بها متطرفون محليون، أو ناشطون محليون من الحزب الوطني، وهؤلاء ليسوا علمانيين، بل هم عُمد ووجهاء وبلطجية. أما الإخوان المسلمون، فلم يسجّل عليهم حرق أي كنيسةٍ في أي مكان. وهذه التهمة غير صحيحة، وحتى الأقباط لا يتهمونهم بها، إلا ما حدث بعد الانقلاب. والسلفيون ينضمون إلى الرعاع ويؤججون مشاعر الرعاع الغاضبة. وعلى العموم، الذين كانوا يحركون الرعاع والغوغاء هم عناصر الحزب الوطني أو عناصر الأمن، أو على خلفية الصراعات المحلية الطائفية[10].

- **أحيانًا تكون هذه الصراعات ثأرية تمامًا.**

مسيحي تشاجر مع مسلم، أو كنيسة بنيت حديثًا بلا ترخيص كما يزعم البعض. ففسر بعضهم ذلك أنها ضد الشريعة، لأن بناء الكنائس ممنوع في الشريعة بحسب تفسيراتٍ غريبةٍ لعهدةٍ عمريةٍ لا أحد يعرف مدى صحة صيغها المختلفة جدًا. ورأيي أن عمر بن الخطاب لم يسمع بها. وقد كتبت عن التمييز ضد الأقباط دراسة قصيرة بعنوان **هل من مسألة قبطية في مصر؟**. وقد عاش الأقباط تمييزًا حقيقيًا ضدهم في مراحل تاريخية عدة. أما الإخوان المسلمون فلم يتبنوا موقفًا ديمقراطيًا منهم، وانجرفوا في حالاتٍ كثيرة إلى التحريض الطائفي في تملقٍ للتدين الشعبي، وفي تنافسٍ مع الحزب الوطني والسلفيين الذي شنوا دعايةً طائفيةً علنية. لكن، لم يسجّل على الإخوان حرق كنائس. أما قصة أسلمة المجتمع، فالمجتمع إسلامي

(10) فُجّرت كنيسة القديسين في الإسكندرية في ليلة 1 كانون الثاني/ يناير 2011، واتُهم وزير الداخلية حبيب العادلي بهذا العمل. وفي 4 آذار/ مارس 2011 هُدمت كنيسة الشهيدين في قرية صول في محافظة حلوان. وبعد سقوط محمد مرسي في 3 تموز/ يوليو 2013 هاجم العشرات من الإسلاميين بينهم مجموعات من الاخوان المسلمين كنائس المسيحيين، مثل كنيسة الأمير تادرس في المنيا، وملجأ جمعية جنود المسيح وكنيسة العذراء في كفر حكيم في الجيزة، وكنيسة مار جريس في أسيوط. وذكر جو ستورك، القائم بالأعمال التنفيذي لقسم الشرق الأوسط في منظمة «هيومان رايتس ووتش» في تقريره الصادر في 22 آب/ أغسطس 2013 أن الاخوان المسلمين هاجموا 42 كنيسة بعد فض اعتصام رابعة العدوية في 14 آب/ أغسطس 2013، وأحرقوا وأتلفوا ما لا يقل عن 37 مؤسسة من المؤسسات الدينية المسيحية في المحافظات.

في الأساس، ولا وجود لهذا الموضوع. وفي أي حال، حَكَم محمد مرسي عامًا واحدًا، وهي مدة قصيرة لأسلمة المجتمع.

• **أنا لا أقصد أسلمة المجتمع، بل أسلمة الدولة.**

تقصد أخونة الدولة. ومع ذلك، هذا الأمر مردود. إن أي حزبٍ، كالحزب الناصري مثلًا، إذا قيض له تسلم مقدرات الدولة سيضع جماعته في المواقع الرئيسة. وفي الأنظمة الديمقراطية أيضًا تشهد المناصب الرئيسية تغيرات بما في ذلك بعض السفراء والمديرين الأساسيين عند انتخاب رئيس جديد أو تأليف حكومة جديدة. وما فعله الإخوان المسلمون هو هذا الأمر تحديدًا. لكن كان تعيين أي شخص من الإخوان في مركز ما يتعرض لتسليط إعلامي كبير ومبالغات في إطار الحملة ضد «أخونة الدولة». وفي اعتقادي، لم يكن هناك وقت كافٍ، لا في وزارة الداخلية، ولا في وزارة الدفاع، لأخونة هاتين الوزارتين، ولم يتمكّن الإخوان المسلمون من القيام بأي شيء في الجيش أو في الجامعات، ولا في القضاء. أين فعلوها إذًا؟ لم يكن لديهم الوقت، وجرى الانقلاب عليهم. أما أن يضع الحاكم جماعته في مكتب الرئيس فهذا طبيعي. لكنني لم أعثر على دلائل جديةٍ على أخونة الدولة في أي موضوع. وخلافًا لذلك، ثمة الكثير من الدلائل المعاكسة. أنا هنا أتحدث عن الوقائع، لا عن النيات. فمن خلال دراسة جماعة الإخوان وتحولها الى جماعة مغلقة أو أقرب إلى الطائفة، فمن المرجح أنها ستحاول أخونة الدولة. لكن الحديث هنا عن وقائع، لا عن نيات وتخمينات في شأن ماذا كان من الممكن أن يحدث.

مشكلة الإخوان ليست أخونة الدولة بقدر خشية المجتمع منهم كطائفة مغلقة، وخشية الديمقراطيين من كونهم لم يتبنوا مبادئ الديمقراطية. لقد اتهمهم الجيش بخرق الصفقة التاريخية بينهم وبينه بعدم التدخل في الشأن الأمني والسياسة الخارجية. وأعتقد أن هذا قريب من الصحة؛ فالإخوان كما يبدو حاولوا التحرر من امتيازات الجيش مبكرًا. مشكلتهم الثانية هي عصبيتهم الحزبية وعدم قدرتهم على القيام بتحالفات واسعة للحفاظ على النظام الديمقراطي، وعدم رغبتهم في التزام مبادئ هذا النظام.

• **لكنهم حاولوا السيطرة على الإعلام.**

فعلوا ما يفعله أي حزب جاء ليحكم. غيّروا المجلس الأعلى للصحافة، وغيروا رؤساء تحرير الصحف القومية، فأزاحوا جماعة حسني مبارك. فليس من المعقول إبقاءهم، لكنهم لم يضعوا إخوانًا في أماكنهم. كما أن التغييرات التي جرت على رؤساء مجالس إدارة الصحف ورؤساء التحرير حدثت في الشهور الثلاثة التالية لسقوط مبارك وفي أثناء تولي المجلس العسكري الحكم في مصر. لنتذكر أن المجلس الأعلى للقوات المسلحة حكم بشكل مباشر بعد رحيل مبارك لمدة عامين ونصف العام.

كان التلفزيون يحتاج إلى إصلاح عميق، والتغيير في الإعلام ملحّ، خصوصًا في الإعلام الرسمي المضاد للثورة. فهل تبقي عبد المنعم سعيد[11] رئيسًا لمجلس إدارة الأهرام، وهي الصحيفة التي كانت تمثل نظام مبارك حتى يوم إسقاطه، وكانت تحمل موقفًا مضادًا لثورة يناير؟ وفي جميع الأحوال فقد نُحي من منصبه بعد شهرين من انتصار ثورة 25 يناير، وقبل انتخاب مرسي. وحتى في الحكومة، كان وزراء الإخوان أقلية. وفي أي حال، فشلوا. ربما لو سنحت لهم الفرصة لكانوا أخونوا الدولة، لكنهم لم يتمكّنوا من ذلك خلال عام واحد، فالانقلاب وقع بسرعة كبيرة. والآن ها هو عبد الفتاح السيسي يضع جماعته في مفاصل الدولة ومواقعها الأساسية. فهو لا يتحمل أي معارضةٍ أو اختلافٍ من أي نوعٍ، لا في الدولة ولا في المجتمع؛ إنه يقوم بما سماه الحزب النازي يومًا gleichschaltung، أي توحيد كل شيء في الدولة في مسار واحد.

• **في الدول الديمقراطية، إذا نال حزبٌ ما الأغلبية في الانتخابات، يتولى الحكم بالطبع، ويطبق برنامجه الانتخابي، لكنه لا يطبق أيديولوجيته. لا يطبق الحزب الديمقراطي المسيحي «شريعة مسيحية» معلنة سلفًا، بل برنامجه الانتخابي الذي خاض الانتخابات على أساسه. حتى حركة حماس عندما خاضت الانتخابات**

(11) من رجال نظام حسني مبارك، كان عضوًا في الحزب الوطني ومقرب من جمال مبارك وأحد دعاة التطبيع. عين رئيسًا لمجلس إدارة الأهرام في حزيران/ يونيو 2009، ورئيسًا لمجلس إدارة جريدة المصري اليوم في 2 شباط/ فبراير 2013 بعدما نقل ولاءه إلى عبد الفتاح السيسي.

التشريعية الثانية في الضفة الغربية وقطاع غزة في عام 2006 ونالت الأغلبية، كان برنامجها الانتخابي يشدّد على الخدمات ومكافحة الفساد وغير ذلك، وليس فيه أي بندٍ ذي طابع عقيدي.

نعم، صحيح. يطبق البرنامج الانتخابي الذي يتضمن بنودًا سياسية. ونحن نفترض أن البرنامج مشتقٌ من أيديولوجيا أو عقيدة، ونقبل بهذا، حتى لو لم تعجبنا العقائد نفسها، إذا لم يتناقض البرنامج مع مبادئ الديمقراطية. إن رفض تطبيق الأحزاب الفائزة برامجها غير المتناقضة مع مبادئ الديمقراطية سلوك غير ديمقراطي، أما تطبيق العقائد نفسها فلا يمكن أن يكون ديمقراطيًا، كما أنه قد يؤدي إلى صداماتٍ أهلية.

X

الديمقراطية والإسلام السياسي

• الإسلام كدين، مثل ديانات كثيرة أخرى، لا يرفض، في جوهره، الديمقراطية أو الحداثة. لكن المشكلة أن الإسلاميين، أو بعضهم، يرفضون الديمقراطية عقيديًا، لأنها تعني، في أحد وجوهها، حكم الشعب لنفسه، بينما الإسلاميون يريدون تطبيق حكم الله، أي الشريعة. كيف نحل هذه الإشكالية؟

مشكلة الناس مع الإسلاميين لا تكمن في تميزهم في رفض الديمقراطية، فكثير من التيارات الأخرى يرفض الديمقراطية في النظرية أو في الممارسة. المشكلة تكمن في محاولتهم فرض نمط حياةٍ على الناس، وفي رفضهم بعض مكتسبات الحداثة. وهذا لا يعني أن ليس عليهم تحديد موقفهم من الديمقراطية إذا أرادوا المساهمة في النضال ضد الاستبداد. لا التيار الإسلامي ولا أي تيار آخر هو بديل من الاستبداد. الديمقراطية هي وحدها البديل، والديمقراطية تتيح لأي من هذه التيارات أن يحكم إذا احترم أسسها.

لا يوجد دينٌ يُسأل عن الديمقراطية. وإذا سئل مباشرةً، وفرض عليه السؤال، لن تكون النتيجة جيدة. ولذلك، نحن لا نسأل الديانات عن الديمقراطية، بل المتدينين بما هم أناس يعيشون في مجتمعاتهم. الديمقراطية نظام حكم، وهي بمفهومها الحديث نظام حكم ناجم عن سيرورةٍ تاريخيةٍ خضعت لها المجتمعات الإنسانية بعد مرحلة الحروب الدينية في أوروبا بأكثر من قرن، وتطورت مع نشوء الدولة الوطنية الحديثة ونمو الطبقات الوسطى وظهور حقوق المواطنة، وهذا ما يميزها من الديمقراطية الأثينية القديمة القبلية.

يتوقف الأمر عند فهم الدين نفسه، وهل المقصود بالدين هو الدين المأسس من خلال نصوصٍ ومؤسساتٍ دينيةٍ تفسر هذه النصوص، وترعى الطقوس. ومن حيث المبدأ، لا علاقة للدين بمسألة الديمقراطية، لا سلبًا ولا إيجابًا. ولذلك، ليس من الصحيح أن نقول إن الإسلام ضد الديمقراطية. وليس

صحيحًا القول إن الإسلام مع الديمقراطية. ولا توجد علاقة نظرية موجبة أو من نوع منطقي ضروري تبرّر عبارات من هذا النوع، وأحكامًا من هذا النوع. لكن، نستطيع الحديث عن المتدينين في مراحل تاريخية محدّدة وفي زمن محدّد، وعن أنماط تدينهم. فهذه إشكالية لم تكن مطروحةً في هذه الديانات نفسها، وأقصد نصوصها التأسيسية.

أما الإسلاميون، فلا أرى أنهم يتميزون من الحركات الأيديولوجية الاعتقادية الأخرى في رفض الديمقراطية أو الموافقة عليها. الإسلاميون مثل الماركسيين أو اليساريين في منطقتنا، ومثل القوميين إلى حد بعيد، لم يؤمنوا بالديمقراطية في الجوهر، واعتبروها نظام كفر، أو أفكارًا مستوردة، واعتبرها الآخرون بضاعة غربية أو أنها نظام سياسي للبرجوازية، أو طريقة حكم الطبقات الطفيلية على حساب الشعب. ويتبدل سبب الرفض والتعبير الفكري عنه إسلاميًا أو ماركسيًا أو يساريًا أو فاشيًا بحسب التيار الفكري، لكن البنية تبقى واحدة. يمكن القول إن هذه التيارات كلها تقريبًا شدّدت على الحقوق الاجتماعية وسيادة الأمة بالدرجة الأولى، كأنها البديل من الديمقراطية. لكن دور المقدس والتحريم والتحليل أقوى عند التيارات الدينية، وهي تمنح نفسها سلاحًا خطرًا يتناقض مع الديمقراطية بالتأكيد. فهي بزعمها تمثيل المقدس ترفع نفسها فوق الأحزاب، مع أنها في الحقيقة حركات سياسية وأحزاب. في أي حال، فإن التيارات الأخرى، في معظمها، وضعت الجماعة وسيادة الأمة في مكان الحقوق السياسية والحريات المدنية. لماذا وضعت هذه في مقابل تلك؟ لم تلاحظ تلك التيارات العلاقة العضوية بين العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية والسياسية، أو بين سيادة الأمة والديمقراطية وسيادة القانون. ولم تعرف المنطقة العربية تياراتٍ سياسيةً قومية أو يسارية تتبنى قيم الديمقراطية الليبرالية بمفهومها العصري. ربما كان هناك بعض النخب في التيار القومي، وتحديدًا في بداياته، تبنى هذه القيم، لكن هذه الثقافة لم تهيمن على أوساطهم. ومنذ أن تحوّل التيار القومي إلى أيديولوجيا قوميةٍ من نوع اعتقادي في الجيلين الثاني والثالث من القوميين، تطور لدى أبناء هذين الجيلين موقف سلبي من الديمقراطية، وتحول إلى تأييد الدكتاتوريات العسكرية.

• **طرحوا الديمقراطية الشعبية بدلًا من الديمقراطية.**

الحكم باسم الشعب من دون ديمقراطية إجرائية واضحة وموازنة بين السلطات ومن دون رقابة متبادلة بينها، ومن دون احترام الحريات، قد يؤدي إلى الدكتاتورية، أو حتى إلى نظام حكم فاشي. ولا يهمني إذا كان الشيوعيون أو القوميون أو غيرهم يسمونه ديمقراطية شعبية. وأكرر أن هذا الشعار يثير السخرية. وكما قلت في السابق إنه يعبّر عمليًا عن كل ما هو مفقود؛ إنه دكتاتورية غير شعبية.

بالنسبة إلى موضوع الديمقراطية والإسلاميين، جرى تفنيد الفكرة القائلة إن الشريعة نظام حكم، أو إن هناك نظام حكم ديمقراطيًا أو أرستقراطيًا أو أوليغارشيًا إسلاميًا. الخلافة ليست نظامًا إسلاميًا في الحكم. نحن نفترض إنها كانت إدارة شورية قبلية للحكم، ودامت فترة بعد الزمن النبوي في ظل الخلفاء الأوائل في الظروف الاجتماعية الممكنة لديمومتها في مكة والمدينة. وكانت الخلافة ممزقة بقتل الخلفاء والصراعات في الجماعة الإسلامية ونشوب ما يعرف بـ «الفتنة الكبرى»، ثم تحوّلت إلى ملك عضوض في الشام مع صعود بني أمية إلى الحكم، من دون تفصيل لطريقة اختيار الخلفاء أو عزلهم، حيث ترك الأمر للتوريث والغلبة التي كثيرًا ما كانت تعني القتل وتصفية الخصوم بمن فيهم المرشحون ليكونوا خصومًا. ومع ذلك يستعيد المسلمون دائمًا ذلك التاريخ المحصور بعصر الخلفاء الراشدين، وهي تسمية أطلقت عليهم لاحقًا كنوع من تأريخ مؤسس للجماعة تضفى عليه صبغة المثالية والقيمة العليا. وهذا الأمر مفهوم، غير أن ثمة حركات إسلامية ما زالت متمسكةً بتعبير «الخلافة» أو الولي الفقيه، كأنها نظام حكم قائم بذاته يعفيها من تحديد موقفها من مسألة النظام، مع أنها مجرد خلافة للنبي التي اتخذت أشكالًا عدة منذ ذلك العصر.

هذه الحركات لا يمكنها أن تساهم جديًا في مسألة الديمقراطية، أو في التحول الديمقراطي في الوطن العربي، أو حتى في الإصلاح. بل على العكس، فإن مثل هذه الحركات تثير ردات فعل سلبية هي، في حد ذاتها، مناهضة للديمقراطية. وفي أقصى الحالات، لا تمانع هذه التيارات في المشاركة في الانتخابات البرلمانية. لكنها في مثل هذه الحالة، وخلافًا للحركات الإسلامية المتطرفة، لا

تكفّر الديمقراطية، ولو كفّرتها لما مارستها. وبعض الحركات الأخرى تشرعن المشاركة في الانتخابات البرلمانية وفق المصلحة، لكن مع التبرؤ من أصلها. وفي أي حال، ما عاد هذا الكلام يكفي، لأن الديمقراطية، أولًا وقبل أي شيء آخر، هي المبدأ الديمقراطي نفسه، وهذا الشأن يلزم قبوله والتسليم به. وكي يكون في الإمكان إدارة العملية الديمقراطية، يجب تقبل قواعد اللعبة الديمقراطية.

- **كتداول السلطة على سبيل المثال.**

يجب أن يقبلها هذا الطرف السياسي لنفسه، ويقبلها لغيره أيضًا. لكن الموضوع لا يقتصر على تداول السلطة؛ فالديمقراطية في عصرنا تبدأ باحترام الحريات المدنية والحقوق السياسية لجميع المواطنين، وتنتهي بالإقرار أن عملية تداول السلطة لا تحصل مرة واحدة، إنما هي عملية مستمرة توفر للأطراف الأخرى الأحوال والأوضاع الملائمة كي تصل إلى السلطة في مرحلةٍ معينة. أي إن هناك نوعًا من الصفقة التاريخية، أو المعاهدة بين القوى السياسية في المجتمع توجب احترام قواعد اللعبة الديمقراطية. والتيار الذي لا يقبل هذا الأمر غير ديمقراطي. إذا ما استخدمت الديمقراطية لوصول قوى غير ديمقراطية إلى الحكم، فذلك يثير ردّات فعل من القوى الأخرى التي ستعمل على إقصاء هذه الفئات عن اللعبة الديمقراطية باعتبارها غير ديمقراطية. وردّة الفعل الإقصائية هذه مدمرة للديمقراطية. والتيارات الإسلامية السياسية تُحدث، في مثل هذه الحال، ضررين بالعملية الديمقراطية؛ **الأول** موقفها ذاته، **والثاني** ما تستثيره من ردّات فعل. وقصارى القول: لا يوجد حل سحري. والتوجه الذي نفكّر فيه، نحن الديمقراطيين، في الأمد البعيد هو أن من غير الممكن التقدم نحو التحول الديمقراطي في الوطن العربي بإقصاء التيارات الإسلامية، لأنها فئات واسعة من المجتمع، ولأن الإقصاء يجعل العملية الديمقراطية عرجاء ومبتورة، وتُبقي فئةً واسعةً من المجتمع عند حد الشعور بالظلم والإقصاء والتهميش. لكن، من ناحيةٍ أخرى، يتطلب إدخال هذه القوى في العملية الديمقراطية حسم موقفها بشكل قاطع، أي مئة في المئة، من مبادئ الحكم الديمقراطي وقبولها، واعتبارها مبادئ مشتركة لها وللجماعات والأيديولوجيات الأخرى المتنافسة.

ومن دون ذلك، لا يمكن السير نحو الديمقراطية، لأنها ليست هي الحل على نمط «الإسلام هو الحل». فالديمقراطية، في نهاية المطاف، ظاهرة تاريخية محدّدة عينيًا، ولها مواصفات ليست مطلقةً مثل الإسلام والمسيحية والعقائد الأخرى. وهي أولًا وآخرًا نظام بشريٌ نسبيٌ له شروط للتطبيق. وما أقوله الآن اتضح أنه أحد شروط تحقق الديمقراطية تاريخيًا. والتجربة التي مر بها الوطن العربي في الأعوام الخمسة الماضية تثبت أن هذه المسألة، أي الموقف من الديمقراطية، واجبة الحسم؛ فمن غير الممكن الاستمرار في السياسة من دون ذلك. ويجب أن يحسم العلمانيون أيضًا هذه المسألة، وأقصد موقفهم من الديمقراطية. فقد اتضح من تحالف جزء كبير منهم مع الدكتاتوريات ومع العسكر المنقلبين على صناديق الاقتراع أن الديمقراطية بالنسبة إلى كثير من نخبهم أداة وليست مبدأ. كما يفترض أن يدرك العلمانيون أن لا مجال لتوليد عمليةٍ ديمقراطيةٍ بإقصاء فئاتٍ واسعةٍ من المجتمع. وعلى المنوال نفسه، يجب أن يفهم الإسلاميون أن الديمقراطية لا تعني بالضرورة وصولهم إلى الحكم، إنما قد تعني وصول غيرهم أيضًا، وتعني أنهم إذا وصلوا إلى الحكم عليهم أن يحترموا مبادئ الديمقراطية ومنها الحريات التي أصبحت جزءًا من هذه المبادئ. وهذا يتطلب من الإسلاميين تحديدًا الفصل بين الدعوة الدينية والحزب السياسي. فالدعوة الدينية تعظ وتتكلم بمطلقاتٍ لا تقبل النقاش. ويمكن قبولها جزءًا من دعوات أو هيئات المجتمع المدني المستقل نسبيًا عن الدولة، لا كنظام للدولة. والديانات كلها تمنح نفسها حقًا مطلقًا، وهي تعظ ولا تجادل ولا تناقش، بل توجّه وتبشّر وتنذر وتعد بالجنة وتتوعّد بالعذاب. أما الحزب السياسي فلا يشرح ما هو المقدس، ولا يفرض على الناس فروضًا دينية، ولا يعظ، ويقبل الانتقاد. لذلك، يجب فصل الدعوة عن الحزب السياسي، هذا إذا أرادت الحركات الإسلامية أن تشارك في العملية السياسية. وأنا لا أعتقد أن الديمقراطية أمر حتمي، كما كان يتحدّث الشيوعيون في الماضي عن الاشتراكية. هناك دول كثيرة مثل الصين، علاوة على نصف البشرية، تعيش من دون نظام ديمقراطي. الموضوع ليس حتميًا. وأنا أقول إذا أردنا الديمقراطية، فهذه هي شروطها. وإذا لم نرد، فلا أحد يستطيع أن يلزم الشعب بها. في النهاية، إذا لم تتوافق التيارات السياسية على

الديمقراطية، فلا يمكن أن تتحقق. يمكن فرض أنظمة كثيرة على الشعوب إلّا الحكم بالديمقراطية، فلا يمكن أن يُفرض فرضًا.

• **الديمقراطية إذًا خيار في نهاية المطاف.**

نعم. فإذا لم تتفق التيارات الرئيسة، الاجتماعية والسياسية، في أي مجتمع، وتقبل اللعبة الديمقراطية، فلا يمكن تحقيق الحكم الديمقراطي. والدستور لا يُفرض على الناس، بل يجب أن يقتنع الناس به. وها هي بريطانيا تُحكم ديمقراطيًا من دون دستور. لأن الدستور في القلوب والضمائر، وهذه العبارة مجرد استعارة، فما أعنيه هو الثقافة السائدة التي تحولت فيها مبادئ الديمقراطية الأساسية أعرافًا اجتماعية مفروغًا منها كأساس لانتظام الهيئة الاجتماعية. وحتى لو صيغ أفضل دستور ديمقراطي في العالم، فلا يمكن تطبيقه إذا لم توجد ثقافة سياسية ديمقراطية، ومساندة نخبوية له، وسوف يخرق بسهولة ويتحول خرقه إلى عادة. وإذا لم تحسم النخب التي تقود الحركات السياسية الرئيسة في العالم العربي موقفها من موضوع الديمقراطية فلن تكون هنالك ديمقراطية. وبطبيعة الحال موقفي هنا واضح وهو انحيازي الكامل للخيار الديمقراطي، لأن الكلفة الإنسانية والأخلاقية لغياب الديمقراطية في بلدان يمكن أن تحقق نموًا اقتصاديًا وإنجازات أخرى تبقى مرتفعة، وتبقى هذه الإنجازات عرضة للتفكك والانهيار إذا لم تترافق مع تحول ديمقراطي.

• **هل يمكن تصور ديمقراطية من دون ديمقراطيين؟**

ربما يصح ذلك في دولة ديمقراطية عريقة ممأسسة تعيد إنتاج ذاتها من دون طليعة سياسية ديمقراطية. لكن، في أوضاع البلدان العربية، وفي حالة دول تمر بمرحلة تحول ديمقراطي فإن الجواب هو لا. فعند تأسيس الديمقراطية في دول لم تتغلغل الثقافة الديمقراطية في عقول أغلبية الناس، لا بد من أن تكون النخبة السياسية، على الأقل، ديمقراطيةً وتحسم موقفها من هذه المسألة. ومن دون هذا الأمر من الصعب تحقيق الديمقراطية. وأعتقد أن هذه من العقبات الرئيسة أمام التحول الديمقراطي عربيًا. ثقافة النخبة غير ديمقراطية، وهذا لا يعني أن النخب تصبح ديمقراطية بمجرد الضغط على زر أو بقرار. لكن هذه النخب تعي أنها

سوف تخسر كثيرًا جراء عدم تحولها إلى تبني الديمقراطية، أي إنها قد تتحول الى الديمقراطية في البداية من منطلق المصلحة. لكن ثمة حاجة إلى وجود فئة ديمقراطية من حيث المبدأ، وقادرة على صوغ مبادئ الديمقراطية في سياق تاريخي محدد والدعوة إلى التزامها.

- **هل تعتقد أن النص في الدساتير العربية على أن الاسلام هو دين الدولة، وأن الشريعة الاسلامية هي المصدر الأساس للتشريع يناقض فكرة الدولة الديمقراطية المعاصرة المبنية على المساواة والمواطنة المتساوية؟**

ما معنى «دين الدولة»؟ إذا كان يعني التقيد بالأعياد الدينية واحترام الدولة إياها وإدخال بعض الطقوس الدينية مثل الأذان وغيرها كشعائر رسمية معينة، فهذا أمر متعلق بالثقافة السائدة وهوية الدولة. أما في ما يتعدى ذلك فيصبح الأمر غير واضح. فهو لا يعدو كونه حلًا وسطًا، وصياغة فارغة من المعنى لإرضاء رأي عام مفترض. فالرأي العام الحقيقي لا يهمه هذا الأمر فعلًا، بقدر ما يهمه حرية الدين والعقيدة وعدم تدخل الدولة في تقييد هذه الحريات.

أما بالنسبة إلى تطبيق الشريعة فهو عكس العلمنة، لأنه يعني أن الدين قضية متعلقة بالدولة التي تطبق الشريعة بقوتها القسرية، وليست مسألة إيمان فردي. الحديث عن الشريعة كمصدر للتشريع، وليس تطبيق الشريعة، أمر آخر مختلف. الأمر يتوقف على طبيعة النظام ودستوره، فإذا حدد النظام مجموعة قيم ديمقراطية يستهدي التشريع بها، فإن ما يستخلص من الشريعة هي تفسيرات تتلاءم مع هذه القيم الديمقراطية. أما إذا كان المقصود إخضاع قوانين الدولة للشريعة التي يقوم على تفسيرها رجال دين أو حركات دينية، فهذا يقضي على الديمقراطية ومبادئها طبعًا، وينتج دولة كهنوتية بإهاب شكلي دستوري معاصر.

لا بأس بأخذ السياقات الحضارية والثقافية في الحسبان عند التشريع، هذا ضروري كي تُرسى قيم الديمقراطية في الثقافة السائدة وتُضمّن فيها، وتجري تبيئتها. هذا قائم في مصادر التشريع الروماني والعثماني. وفي حالة إسرائيل هناك مصادر الشريعة اليهودية. وتنشأ المشكلة حين تستخدم تعبيرات مثل الشريعة مصدر التشريع والإسلام دين الدولة وغيرها ضد القيم والمبادئ الديمقراطية،

وضد حماية الحريات. ويحصل هذا عندما ننتقل من مصدر ثقافي إلى مصدر قانوني يحاول تطبيق قواعد من الماضي على الحاضر. ولأن «مصادر التشريع» مصطلح غامض فهي قابلة لمثل هذا الاستخدام. ولذلك تفضل الدساتير المصطلحات الدقيقة والمعرّفة بشكل واضح.

• **هل من المقبول في الديمقراطيات أن تنشأ أحزابٌ دينية؟ الحزب الديني إذا وصل إلى السلطة عليه ألا يطبق عقيدته، بل برنامجه السياسي كما ذكرنا. الآن، هناك مشكلة في ما لو وصل الحزب الديني إلى السلطة، فهو سيقوم بتطبيق عقائده في المجتمع، وهذا معوق للديمقراطية، بل ضرب للديمقراطية في جوهرها.**

للحزب الديني أن يسمي نفسه دينيًا، ولا توجد مشكلة في ذلك، لأن الحزب الديمقراطي المسيحي في أوروبا يسمّي نفسه حزبًا ديمقراطيًا مسيحيًا. وليس لدي أي مشكلة في أن يسمي حزب نفسه حزبًا إسلاميًا. ليس هذا هو جوهر الموضوع. ومثلما يوجد حزبٌ يزعم أنه حزب وطني، فهذا لا يعني أن الآخرين ليسوا وطنيين. وكذلك إذا سمّى حزب نفسه إسلاميًا، فهذا لا يعني أن غيره ليس مسلمًا. لكن المسألة هي أن يحترم هذا الحزب الدستور، وأن يحترم مبادئ الديمقراطية. إذا كان أي شخص في حزب ما يعتقد أن احترامه الدستور أو المبادئ الديمقراطية ناجم عن دوافع دينية، فالدولة لا يفترض أن تتدخل في دوافعه، فليعتبرها كذلك. وإذا زعم أنه يطبق الدستور ونظام الحكم الديمقراطي والمبادئ الدستورية من منطلق إسلامي، فهذا حسن، فالديمقراطية لا تتدخل في منطلقاته. وعند التطبيق، إذا جيء ببرنامج سياسي لحزبٍ له عقائد معينة، دينية أو غير دينية، وكان البرنامج السياسي غير متناقض مع الدستور، فلا بأس أيضًا. لكن، إذا فرض شيئًا باسم العقيدة، وكان هذا الشيء متناقضًا مع الدستور، أو مع حريات الناس أو حقوقهم السياسية، أو إذا كان يميز بين المواطنين بناءً على انتمائهم الديني وغير ذلك، حينئذ يكون ما يريد فرضه مرفوضًا، ويجب أن يُمنع من ذلك. لهذا، لا تُترك الأمور في النظام الديمقراطي لحكم الأغلبية، وإنما تُقيد هذه الأغلبية بقوانين مشتقة من مبادئ عليا، هي في الحقيقة قيمٌ متفق على احترامها. والقوانين على درجات، كالقوانين الدستورية التي لا يمكن تغييرها إلا بأكثرية غير عادية. لنفترض أن حزبًا

وصل إلى الحكم، وقرّر أن يفرض على الناس كلهم لباسًا معينًا، لأن هذا الأمر كان منصوصًا عليه في برنامجه السياسي. **أولًا**، يمنع من خوض الانتخابات ببرنامج من هذا النوع. **ثانيًا**، إذا كان مثل هذا الأمر موجودًا حقًا في برنامجه السياسي، ولم ينتبه أحد إلى ضرورة وقفه باعتباره حرية تعبير وتعبيرًا عن عقيدة، فلا بد أن يمنع من أن يطبقه، تمامًا مثل برنامج حزب معين آخر، إذا أراد أن يمنع الناس من الصلاة، أو من ممارسة عقيدة ما، فليس من حقه التدخل في شؤون الناس الدينية. والمسألة هنا هي المبادئ التي تتفق عليها القوى السياسية والاجتماعية، وتعتبر مبادئ دستورية حاكمة للعملية السياسية والاجتماعية التي تخضع دائمًا للمراجعة. فالمجتمع يتطور وتتطور ثقافته، وتُراجع النصوص بين حين وآخر من خلال التفاعل بين الرأي العام وصنّاع القرار والمحاكم الدستورية، فيعاد تفسير البنود الدستورية، أو تُعدَّل إذا باتت غير متلائمة مع ثقافة أغلبية الشعب.

• هل خاب أملك في بقايا التيارات القومية العربية، أو في القوميين العرب أنفسهم بنسخهم المتعدّدة كالناصرية والبعثية؟

لا، طبعًا؛ إذ لم يكن لدي أمل كبير بالأحزاب القومية الحاكمة. كان هناك بعض التقاطعات في مسألة الصراع مع إسرائيل والمقاومة وغير ذلك. وباعتقادي أن الأنظمة القومية العربية كما عرفتها، وكما وصلت إلى الحكم، كانت قد فسدت وأصبحت أنظمةً أمنيةً طبقت نظامًا من التحالف بين الأسرة الحاكمة والأجهزة الأمنية ورجال الأعمال الجدد، وظهرت فئاتٌ من رجال الأعمال هم في الواقع أبناء السياسيين وأبناء قادة الأجهزة الأمنية. هذا النظام نشأ من اندماج المجال السياسي والمجال الاقتصادي والمجال الشخصي أو الحيز الخاص، بحيث لا يمكن أن ينتج إلا نظام حكم قائمًا على الاستبداد والفساد. لكن الحركات القومية المعارضة أو القوميين العرب المعارضين كانوا قد زعموا، بعد المرحلة الناصرية، أنهم أعادوا تقويم التجربة وأصبحوا ديمقراطيين. واكتشفنا منذ عام 2011 أن قسمًا كبيرًا منهم لم يُعِد تقويم التجربة، بل إنهم لم يقوّموا التجربة، ولم يصبحوا ديمقراطيين. من جلس معنا متذمرًا من الأنظمة، وتحمّس للديمقراطية، كان في الحقيقة متحمّسًا للديمقراطية وهو في المعارضة. لكن، عندما اندلعت الثورات

العربية، وفُتح المجال فعلًا للممارسة السياسية المباشرة، اكتشفنا عدم حصول أي تحوّل جدّي في فكر هؤلاء وممارستهم في مسألة حقوق المواطن وحقوق الإنسان التي كنا دائمًا نأخذ عليهم غيابها عندما كانوا في الحكم. لم تتولد لدى هؤلاء حساسية لحقوق الإنسان، بل أصبحوا يعتبرون البشر «حطب الثورة»، والمقصود أدوات لغرض الوصول إلى الحكم والبقاء فيه، وأن لا شيء يقف أمام سيادة الأمة والقضايا الكبرى. وما زالوا بعيدين عن قضايا الناس ومعجبين بالضباط والعسكر. ويبدو لي، أحيانًا، أن القوى القومية تحتاج إلى مراجعة مرحلة الناصرية وخطاباتها، ولا سيما في مرحلة الستينيات من القرن المنصرم. ويبدو أن من الصعب أن يكون المرء معجبًا إلى هذه الدرجة بتلك المرحلة، إلى درجة التقديس، وأن يكون ديمقراطيًا في الوقت نفسه. لا بد من العودة إلى تقويمها نقديًا، برؤية عناصرها الإيجابية والسلبية في سياقها التاريخي المحدد وسياق عصرها، وقد فعلت ذلك في الجزء الأول من كتابي **ثورة مصر**.

• **يُلاحظ أن ثمة ميلًا عند بعض الكُتّاب إلى تحطيم فكرة القومية العربية، وإعلاء شأن القوميات الأخرى، كالقومية الكردية مثلًا، فضلًا عن تعظيم طائفة ما، وتحديدًا طائفته، على حساب باقي الطوائف. كيف تقرأ هذه الظاهرة؟**

الانتقال من الشعارات العروبية إلى رفض العروبة بشكل عام أمر خطر، وغالبًا ما يقود إلى الطائفية، والإعجاب بكل ما هو معادٍ للعرب، بما في ذلك إسرائيل. مشكلة القوميين الأكراد أنهم يعتبرون القومية الكردية مبرّرة، لكن كل عربي يقول إنه عربي يصبح عندهم قوميًا متطرّفًا وشوفينيًا، فهم يعتبرون القومية العربية مرادفةً للشوفينية. والحكام الجدد في العراق أعطوهم تصديقًا على ذلك عندما تنازلت نخبهم السياسية الرئيسية عن فكرة العروبة، وأصبحوا شيعة وسنّة، في حين تمسّك الأكراد بقوميتهم. والقوميون المتطرفون من بين الأكراد يعتقدون أن هذا الأمر هو ما سيسري في كل مكان، وأن السوريين سيصبحون سنّة وعلويين ومسيحيين، ولن يكون في سورية إلا قومية واحدة هي القومية الكردية. هذا الأمر غير معقول، ويجب أن يتقبل الكرد التعايش مع العرب، والعكس صحيح، أكان العرب أقلية في منطقة ما أو أكثرية. أما المستقبل، فلا شك في أنه يخبّئ لنا الكثير، وهو يعتمد

على إرادتنا. أستطيع تصوّر إعادة بناء سورية وإعادة بناء العراق أفضل مما كانا، كما أُعيد بناء دول أوروبا أفضل مما كانت، بعد دمار شامل في الحرب العالمية الثانية استمر ستة أعوام. ألمانيا دمرت بالقصف الجوي. مدينة دريسدن تشبه كثيرًا حلب أو مناطق الغوطة اليوم. نعم، في الإمكان إعادة البناء. لكن اقتصادات البلدان الأوروبية كانت اقتصادات متطورة ومجتمعات متطورة. كما أن الذي كان يقصف تلك المدن هو تحالف دول أجنبية، لا نظامًا حاكمًا.

السؤال الأكثر إلحاحًا هو كيف نبني الدولة الوطنية الجديدة. وهذا يتطلب من القوى السياسية فهم معنى الحلول الوسط والتسوية والتعايش بعد الحرب، وكيف نتخلى عن الثأرية وعن الانتقام، لأن الدول لا تُبنى أو يُعاد تأسيسها على الثأر والانتقام، بل على المواطنة. إذا فهمنا ذلك، وكان مفهومًا راسخًا لدينا، نستطيع أن نعيد بناء دولنا مثلما أُعيد بناء أوروبا. أما إذا لم نفرغ من هذا كله، فلن نتمكّن من بناء أي شيء، حتى لو تدفقت مليارات الدولارات إلى مناطقنا. وما سيحصل هو احتراب أهلي، لا على مستوى الدولة، بل على مستوى المحافظة أيضًا، وحتى على مستوى الشارع والزقاق نفسه. إذا بدأ التفكّك، فإنه لا يعرف حدودًا. وسنكتشف فِرَقا داخل الشيعة، وسنكتشف فِرقًا داخل السنّة، وسنكتشف عائلاتٍ شيعية متصارعة وعائلات سنية متصارعة... إلخ. من يراقب المشهد السوري على سبيل المثال، ويراقب الصراعات القائمة بين مجموعات إسلامية متشددة ذات مرجعية واحدة يستطيع أن يدرك أن الانقسام والتشظي لا حدود لهما، والجميع عرضة لهما. أعتقد أن الأمر الحيوي هو أن نكون قادرين، كقوى سياسية اجتماعية، على فهم متطلبات العيش المشترك، وعلى تحقيق التسويات. والتسويات تعني تنازلاتٍ متبادلةً من الأطراف كلها، كي نعيش معًا في دولنا. فإذا اعتقد أحد أطراف الأزمة في سورية أو العراق أنه سينتصر، ويمحق الطرف الآخر، فعليه أن يعرف أنه لن يستطيع أن يمحقه فحسب، بل إن الطرف الآخر قادر أيضًا على التفكير بالمنطق نفسه. وهذا سيؤدي إلى أن يقاتل الطرف الآخر بشراسة أشد، لأنه صراع وجود، وبالتالي سيقاوم أكثر. وسيؤدي هذا كله إلى تخليد النزاعات الأهلية، لا إلى انتصار طرفٍ على طرف بشكل ساحق. وفي النهاية، نحن نحتاج في العراق وسورية إلى تسويات حقيقية داخلية، كي نتمكن من بناء هذه الدول والعيش فيها.

في هذا السياق، أعيد تأكيد عدم توصلنا إلى بديل من الهوية العربية كهوية جامعة. ويجب التفكير مليًا بمسألة الشيعة العرب وتأكيد عروبتهم في هذه المرحلة، لأن أي إقصاء لهم سيدفعهم أكثر إلى أحضان إيران. وهذه هي حال طوائف متخيلة أخرى تندفع إلى أحضان دول ترتكز في سياساتها على تعميق الانقسام الطائفي ومنح الاختلافات المذهبية بعدًا قوميًا. وهذا الأمر يلقي عبئًا كبيرًا ليس على الأكثريات وحدها - وهنا أتحدث عن الأكثريات وأقصد العرب - إنما على الديمقراطيين العرب الشيعة الذين لا يستطيعون تجنّب الصراع ضد المذهبية أو ضد التبعية لإيران، ويجب أن يقولوا كلمتهم فيهما، وأن يتشبثوا بها، فهذه مسؤوليتهم أيضًا. ولننتبه إلى أن مسألة الطائفية كلها تحتاج علاجًا. والحل يكون، قبل أي شيء آخر، بعدم تجاهلها، وبمعرفة أنها قائمةٌ حقًا. وعلى الديمقراطيين والثوريين العرب الذين يريدون تغيير أنظمة الحكم في بلداننا أن يدركوا أن المسألة الطائفية تحتاج إلى معالجة، ولا يمكن أن تبني شعوبنا دولًا حديثة متقدمة في أي مجال بدءًا من العلوم والجامعات، حتى السياسة والتمثيل السياسي، بينما قطاعات واسعة من مجتمعاتنا ما زالت تسأل عن طائفة الشخص وطائفة أمه لتحديد موقفٍ مما يقول ويكتب، وهل طائفة أمه هي نفسها طائفة والده. لا يمكن أن تستمر هذه الحال على ما هي عليه، وسنبقى متخلفين وخارج التاريخ. ستكون هذه الحال قابلةً دائمًا للاشتعال، وسيكون من الصعب اختيار أحد بموجب كفاءته، وسيكون من المحال محاسبة كل من نصّب نفسه زعيمًا لطائفة، أي إننا سنبقى على ما نحن فيه. أما إذا أردنا أن نبني دولةً حديثة، فيجب اختيار الناس للوظائف العامة بموجب كفاءتهم، لا بحسب طوائفهم، ويُنتخب النواب بموجب مواقفهم، لا بموجب طوائفهم وهوياتهم وانتماءاتهم، ويحاكَم مخالفو القانون ويوضع مرتكبو الجرائم في السجن بموجب ما فعلوا، لا بموجب مراعاة آبائهم ومراكزهم.

- **أليست هذه هي الدولة العلمانية الديمقراطية؟**

نعم. لكن، لا يهمني ماذا تسمى بقدر ما تهمني المواصفات. ويمكن أن تسميها دولة المواطنين الأحرار المتساوين، أو دولة المواطنة، أو أي تسمية ما دامت هذه التسمية تحافظ على المواصفات وتعكسها عمليًا.

• هل هذه الدولة المتخيّلة قادرة حقًا على حل المشكلة الطائفية؟

لا، ليس فورًا، أو كوصفة سحرية. لكن، على الديمقراطيين العرب أن يحسموا الموقف من موضوع الطائفية بلا تردّد، وبلا تراجع أمام الطائفيين، وبلا حتى احترام زائد للطائفيين خلافًا لما يحصل في لبنان. فالجميع في لبنان يتحدّث عن الطائفية بامتعاض، لكن الجميع، بمن في ذلك العلمانيون، يحترم زعماء الطوائف كأنهم نجوم الحياة السياسية والاجتماعية، وزعماء المليشيات كأنهم رابطة حكماء. وبالتالي، تبقى العلمانية كلامًا خاصًا في الجلسات الخاصة، لا بديلًا اجتماعيًا سياسيًا ثقافيًا رئيسًا وجدّيًا مطروحًا في المجتمع أمام الجميع. وأعتقد أن هذا النفاق يجب أن يتوقف، لأن مسألة الطائفية الآن ما عادت موضوعًا للتندّر، بل أصبحت جريمة كبرى في العراق والخليج ولبنان وسورية. إنها لعنة في المشرق العربي، وحاجز أمام أي مستقبل لأبنائنا.

• هل يعود المشرق العربي إلى حقبة حماية الأقليات من الخارج: إيران لحماية الشيعة، وأميركا لحماية الأكراد، وتركيا لحماية التركمان، وروسيا لحماية الأرثوذكس، وباقي المسيحيين إلى المهجر؟ وفي هذا الحال مَن ستحمي إسرائيل؟

بعض الدول تتبنى هذا الخطاب للأسف. وتحديدًا روسيا وإيران. الخطاب الروسي في شأن ما يسمى «الأقليات» في الشرق الأوسط هو استعادة متأخرة للخطاب الاستعماري من القرون الماضية في الضغط على الدولة العثمانية. وإيران دولة قومية تجنح إلى ممارسة دور إقليمي، وهي تتحدث كأنها ناطق باسم الشيعة. إنها دولة شيعية المذهب، ويسكن في تكوين كوادرها السياسية مفهوم الأمن المذهبي الإيراني، أي المذهبي الشيعي كقناع للدور الإقليمي في أماكن انتشار الشيعة العرب، وتتصرف كأنها دولة الشيعة فعليًا. والإعلام الخليجي بدوره يتبنى أيضًا خطاب الدفاع عن الأقليات عندما يتعلق الأمر بالمسلمين في أوروبا وميانمار (مع الفارق الكبير بين الحالتين) من دون حساسية لحقوق الأقليات في منطقتنا. كما أنه يتبنى في بعض الحالات خطابًا طائفيًا ضد إيران، محوّلًا السنة والشيعة إلى طوائف، وهي في الحقيقة طوائف متخيلة بفعل هذا النوع من الاستخدام السياسي.

• هجرة المسيحيين من المشرق العربي، ولا سيما من العراق وسورية، وقبل ذلك من فلسطين، تبدو كأنها تُفقد هذه البلاد جمرة الروح. كيف تقرأ ما يحصل من نكبات للمسيحيين والإيزيديين والصابئة وغيرهم؟

هذه الهجرة تُفقد منطقة المشرق العربي هويتها وتميزها الحضاري وتنوّعها. المجتمعات العربية والمشرقية متنوعة الطوائف، وهذا التنوع مصدر غنى وديناميةاجتماعية، وقد جرى تحويله إلى لعنة بسبب سياسات الأنظمة القائمة وردّات الفعل عليها. سوف تدرك الأجيال المقبلة عظم الكارثة التي حلّت بالمشرق العربي بهجرة المسيحيين وتهجيرهم، وتندم حين لا ينفع الندم. حديثًا وجدت نفسي مضطرًا إلى كتابة مقالة أذكر فيها أن مسيحيي هذه البلاد سكان أصليون، وأن أي مقارنة لهم مع المهاجرين المسلمين وغير المسلمين في أوروبا، هو تجنٍّ على الواقع وافتراء على التاريخ. لا بد من التخلص من إرث التعامل مع المواطنين كأقليات وأكثريات دينية ومذهبية وغيرها من التقسيمات. ولا بد من تجريم العنصرية على أنواعها الطائفية والمذهبية والإثنية. ومن دون ذلك لن نخطو نحو مستقبل أفضل. وجود «مسألة أقليات» هو في الحقيقة دليل على «مسألة أغلبية» غير محلولة لناحية حقوقها وعلاقاتها مع نفسها ومع الدولة. ومن يقوم بارتكاب جرائم الإبادة والتهجير ضد ما يعتبره «أقليات»، يجب أن يعتبر مجرمًا في نظر الجميع. ويفترض أن يرفض الناس الهوية المشتركة مع هذا المجرم. وينطبق ذلك على من يتحالف مع الاستعمار والاستبداد ويشارك في جرائمهما بذريعة حماية «الأقلية» من «الأكثرية». لا بد من كسر هذه الدائرة الشيطانية المفرغة إلا من الدم.

• كيف تخطيتم في هذا السياق الانقسامات المحلية الفلسطينية في مناطق 1948؟

لم تنشأ في فلسطين مسألة طائفية خطرة. وموضوع السنة والشيعة غائب، وهذا أمر حسن. لكنه مع ذلك كاد يقسم المجتمع من خلال طرح القضية في لبنان وسورية، كأنها أقليات في مقابل سنّة هذا المشرق. وقد أقيمت قناة تلفزيونية خصيصًا لهذا الغرض لتكريس الانقسام على هذا النحو.

كان الموضوع الأصعب عند عرب 1948 في شأن الهوية الوطنية هو الخدمة في الجيش الإسرائيلي الذي يخضع له الفلسطينيون الدروز منذ زمن

طويل[1]، ما يعزل الطائفة الدرزية عن مجتمعها العربي وأرومتها العروبية الفطرية. عملنا على التعبئة الشاملة ضد الخدمة العسكرية، وزُجّ الشبان في النضال ضد قوانين الخدمة هذه، وجهدنا كثيرًا في هذا الاتجاه. وقد قامت لجنة المبادرة الدرزية في سبعينيات القرن الماضي خصيصًا لهذا الغرض. وفي مرحلة العمل البرلماني وظّفت علاقاتي بسورية كي نؤمن للدروز في فلسطين زيارة أقاربهم في سورية، علمًا أن الدروز في سورية ليسوا لاجئين من فلسطين. فقد كانت الغاية في حالتهم توطيد الهوية العربية في صفوفهم. وقد نجحنا في حالاتٍ معينة، بينما توطدت الهوية الطائفية في حالاتٍ كثيرةٍ أخرى مع الأسف. المشكلة أن الخدمة العسكرية عند الدروز ليست إلزامية فحسب، بل تمتد إلى ما بعدها لتصبح مهنةً في الجيش وحرس الحدود ومصلحة السجون وغيرها. أصبحت الخدمة في أجهزة الأمن الإسرائيلية مصدر الرزق الرئيس للقرية الدرزية في الداخل، وهذه مشكلة بنيوية. كما طوّرت وزارة المعارف الإسرائيلية مناهج خاصة لتعليم الدروز مختلفة عن مناهج باقي العرب. لدينا إذًا مناهج تعليم مختلفة، ثم خدمة إلزامية في الجيش، ثم اقتصاد قرى مرتبط بالعمل في الجيش وأجهزة الأمن الإسرائيلية. وهذه وحدها مشكلات عويصة تؤثر في الهوية بشكل مباشر.

• **أَلم يؤدِّ وليد جنبلاط دورًا إيجابيًا في هذه المسألة؟**

صحيح أن موقفه العلني هو رفض الخدمة العسكرية للعرب الدروز في إسرائيل. لكن، لم تكن لديه مشكلة في نسج علاقةٍ مع من يخدم في الجيش الإسرائيلي. أعتقد أنه استخدم علاقته بي كي تبدو علاقته بدروز الداخل كأنها تمر عبر تيار قومي عربي وطني فلسطيني. كنا أصدقاء، نعم. لكنه في الواقع، كزعيم طائفة، أراد مدّ نفوذه الطائفي إلى فلسطين. أي إنه في الحقيقة راهن على الطائفة، لا على الهوية العربية. وليد جنبلاط يعمل زعيمًا طائفيًا مع رونق (أو ستايل). وهذه كما يبدو لغة سياسية لبنانية لم أتفاهم معها.

---

(1) في تموز/يوليو 1954 قرر وزير الأمن الاسرائيلي فرض التجنيد الالزامي على جميع الشبان العرب. وعُدِّل هذا القرار في 3 أيار/مايو 1956 ليقتصر على الشبان الدروز وحدهم. وكان عدد الفلسطينيين الدروز آنذاك نحو 14 ألف نسمة فقط، ويبلغون اليوم نحو 105 آلاف.

• ما دمنا قد فتحنا الموضوع، ما قصة افتراقك عن وليد جنبلاط بعد صداقة وثيقة؟

زارني وليد جنبلاط في دمشق، حين مُنعت من دخول لبنان بسبب مزايداتٍ حزبيةٍ، بعد أن دعاني مركز دراسات الوحدة العربية إلى إلقاء محاضرة عن العلمانية كما تعرف. وكانت زيارةً معلنةً تشهد له بالمبادرة، وأنا قدرت له ذلك. وتطورت العلاقة بيننا إلى صداقة، وصرنا نلتقي في القاهرة أو عمان أو باريس. وما لبث أن طرح مسألة تنسيق الجهد في شأن الهوية العربية للدروز ورفض الخدمة العسكرية في الداخل. وتوقعت أن يكون الهدف من تواصله معنا هو التكاتف معًا، كحركة وطنية، للعمل على إبعاد الشبان الدروز عن الخدمة العسكرية. لكن التواصل من جهة جنبلاط اتخذ طابعًا طائفيًا، واقتصر على التواصل الدرزي – الدرزي. أنا كما تعلم لست درزيًا، ولست مدفوعًا بأي دوافع لها علاقة بالطوائف في أي موقف من مواقفي. وهو بدأ يتواصل حتى مع الدروز في الحركة الوطنية الفلسطينية من خلف ظهرنا، خصوصًا بعدما اختلفنا سياسيًا في عام 2006 على الموقف من العدوان الإسرائيلي على لبنان. فقد أيدت المقاومة آنذاك، أما هو فكان في أوج قيادته العصبية لحركة 14 آذار.

في عام 2006 اتخذت موقف المناصرة للمقاومة، في حين اتخذ جنبلاط موقف الهجوم عليها. ثم واصل اتصالاته بشبّانٍ كنت عرّفته إليهم، لكن منحى التواصل استمر طائفيًا. وأنا، في أي حال، كنتُ سبب الخلاف السياسي آنذاك، مع أن علاقتنا الشخصية كانت طيبة جدًا واللقاءات بيننا لطيفة. وبسبب الخلاف السياسي وأسلوبه التحريضي الشخصي في الإعلام ضد موقفي المؤيد للمقاومة، أوقفت العلاقة به تمامًا. أما هو فواصل العلاقة مع من عرّفته إليهم من الدروز. ويبدو أنه اعتقد أن قوته السياسية بين الدروز في لبنان تزداد إذا كان له تأثير في الطائفة الدرزية في فلسطين، وربما يكسبه ذلك أوراقًا في السياسة الإقليمية، أو ربما يساعده هذا الأمر في لبنان، ويرسخ مكانته زعيمًا للدروز أينما كانوا. هذا نوع من السياسة اللبنانية أحاول أن ابتعد عنه. ما أعرفه أنه لا يمكن أن تكون لي علاقة مع أمرٍ كهذا، وليس لدي أي مصلحة أو رغبة في الحديث عن تفصيلات ذلك. أنا أتحدث عن قضية وطنية وقضية قومية، لا عن قضايا طائفية، ولا أتعامل مع موضوع طائفي كهذا.

• ألا تخشى أن تأتي أي تسوية في سورية على غرار الطراز العراقي الذي رسّخ الطائفية أكثر؟ فقد تنادوا لتحرير الموصل من «داعش» بمجموعات عسكرية طائفية وبشعارات طائفية[2].

طبعًا إن إعادة إنتاج نماذج حكم ومحاصصات طائفية في المشرق يعني استمرار الأوضاع على ما هي عليه والمزيد من التدهور. كما أن التحشيد للحرب على داعش بخطاب طائفي وبنية طائفية يصبح أحد العوامل التي تدفع بعض الناس إلى أحضان داعش.

• في هذا المرجل العربي المخيف، لماذا تبدو فلسطين غائبة عن الأذهان؟ وغائبة أيضًا عن تفكير الإسلاميين؟ والجميع، مهما تكن التسمية، متشدّدون أو تكفيريون، لا أحد يأتي على قضية فلسطين. وحتى التيارات الإسلامية المعتدلة تبدو فلسطين غائبة تمامًا عن خطابهم. ما هو السر؟

الناس لا تتضامن مع فلسطين لأنها فلسطين فحسب. هناك ظلم كثير في العالم العربي أيضًا، وقضايا كثيرة تشغل الشعوب. فلسطين هي قضية العرب الأولى إذا كانوا عربًا، لكنها ليست قضية النظم السياسية التي استغلت حالة ظلم الشعوب العربية كي تبرر تنصلها، لا من اعتبار قضية فلسطين قضيتها الأولى، بل، فوق ذلك، تطبيعها مع إسرائيل. وكلما توقفنا عن أن نكون عربًا تُهمّش قضية فلسطين. وعندما تعلو الهويات المحلية تصبح قضية فلسطين ثانوية. الإسلاميون واليساريون وجميع مشتقات هذه الأيديولوجيات، إذا لم يكن البعد العربي قائمًا في أفكارهم، فإن قضية فلسطين تصبح إحدى القضايا، بل قضية فرعية، في النهاية.

(2) بعد أن سيطر «داعش» على الأنبار في عهد رئيس الوزراء نوري المالكي، أصدر المرجع علي السيستاني فتوى بالجهاد الكفائي في 13 حزيران/ يونيو 2014. وعلى الفور تشكّلت وحدات ميليشياوية سميت بـ «الحشد الشعبي»، وتولى قيادتها في البداية جمال محمد جعفر (أبو مهدي المهندس) وهو على صلة مباشرة بقاسم سليماني، وكان سابقًا أحد قادة منظمة بدر الموالية لإيران. ومن قادته أيضًا: فالح الفياض وتامر التميمي وأحمد الأسدي وكريم النوري وأيوب الربيعي (عزرائيل). والحشد الشعبي، فضلًا عن منظمة بدر التي يقودها هادي العامري، وعصائب أهل الحق التي يقودها قيس الخزعلي عبارة عن مجموعات مذهبية مارست الانتقام والقتل وحرق المنازل ونهب المتاجر وتهجير السكان في المناطق ذات الأغلبية السُنية، ولا سيما في تكريت.

صحيح أن قضية فلسطين على مستوى الخطاب السياسي تهمّشت. لكن، لنلاحظ أن قضية فلسطين كانت قبل ذلك مركزيةً على مستوى الخطاب فحسب، ولم تكن مركزيةً على المستوى العملي. فأين وقعت فلسطين في الاعتبارات الدولية لحافظ الأسد أو لبشار الأسد؟ وهذا ينطبق على النظام في الأردن وعلى النظام في مصر. وقضية فلسطين، بالنسبة إلى النظام الأردني، هي قضية حياتية، لكن مواقفه تنطلق من مصالح الأردن كما يراها هو، أي مصلحة النظام في نهاية المطاف. والأمر نفسه ينطبق على مصر وسورية والسعودية وغيرها. لنتذكّر، إذا اجتمع العرب في جامعة الدول العربية نجد قضية فلسطين تفرض نفسها هناك، ولو لفظًا، لأن هذه هي القضية التي تجمعهم. أقول عندما يجتمعون كعرب فإن فلسطين هي القضية العربية.

يجب أن نخرج من كوننا في حالة عتب دائمة على الآخرين في الموضوع الفلسطيني، وأن نبدأ التفكير كما يلي: قضية فلسطين هي قضية استعمار وظلم لشعب، وعلينا أن نطرح مشروعنا الوطني كفلسطينيين، وأن نعمل ليكون هناك تضامن معنا من العرب وغيرهم في جميع أنحاء العالم. وهنا، نتوقع من العرب تضامنًا أكبر بالطبع. نريد أن نقنعهم أن هذه هي قضيتهم أيضًا، ويجب أن يتذكّر العرب أن وقوفهم مع فلسطين ليس مفيدًا للفلسطينيين فحسب، بل إنه مفيد لهم أصلًا، لأن فلسطين تساهم في توحيد العرب على موقف مشترك. وكما أشرت سابقًا، فحتى لو كان الفلسطينيون هم الضحايا المباشرين للنكبة وقيام إسرائيل، فإن وجود استعمار استيطاني إحلالي صار وبالًا على العرب جميعًا، وساهم بأشكال عدة في رواج الدكتاتورية والقمع وغياب الحريات، وفي تضعضع المشروع الوطني التنموي في دول مابعد الاستعمار. وما زالت إسرائيل ترى تناقضها الأساس مع المشروع العربي، ولن توفر أي فرصة لإضعاف البلدان العربية وإبقاء ميزان القوى لمصلحتها.

XI

الماركسية والعلمانية وفصل الدين عن العلم

- **كيف تقرأ ماركس القرن التاسع عشر بعيني مفكّر من القرن الحادي والعشرين؟**

الماركسية تيار فكري مهم، بل ظاهرة فكرية كبرى في الفكر الإنساني منذ القرن التاسع عشر. وقد خاطب مشروعها الواعد بمجتمع خالٍ من الاستغلال، مثقفين ومناضلين وناشطين سياسيين في العالم قاطبة، مع أنها في الأساس ظاهرة أوروبية. وكمنت قوتها في أنها جمعت التحليل النظري لتاريخ المجتمعات الأوروبية في مرحلة نشوء الرأسمالية تحديدًا، إلى النضال السياسي، واستنتجت ضرورة زوال الرأسمالية. كما ربطت الأفكار والقيم والمنظومات السياسية بعلاقات الملكية السائدة، والأخيرة بدرجة تطور قوى الإنتاج، فطرحت أنموذجًا نظريًا في فهم التطور التاريخي، وفي فهم بنية المجتمع، ما دفع بعض نقادها إلى اعتبارها فلسفةً خلاصيةً في التاريخ، أو علمنة لنزعات خلاصيةٍ يهوديةٍ - مسيحية. وهذا أساس فهمها كفلسفة تاريخانية كما هي فعلًا، تنتمي إلى بنية التاريخانيات الميتافيزيقية.

لكن الاستفادة من منجزاتها الفكرية ما زالت ممكنة في بعدها العلمي التحليلي. ويمكن اعتبار ماركس أحد مؤسسي علم السوسيولوجيا في شروط الثورة الصناعية وتبلور البرجوازية، لأنه عمل على فهم حركة المجتمع وتطوره من خلال اكتشاف ما اعتبره قوانين التطور التاريخي من جهة، والأساس الاقتصادي أو ما اعتبره بنية المجتمع التحتية من جهة أخرى، وإن كان اضطر إلى خرق عمومية التاريخانية للقوانين بحشر المجتمعات الشرقية ضمن مقولة نمط الإنتاج الآسيوي، وهي بالمناسبة تحتوي على عناصر قيمة من الناحية السوسيولوجية التاريخية. لنتذكر أن ماركس هو ابن عصر كان مغرمًا باكتشاف القوانين وتحديدها طردًا مع انتشار الفكر العلمي، ومع تأثير داروين تحديدًا في عصره، وافتتاح الغرب قارات المعرفة والجغرافيا. وكان ماركس في قوانين المادية الجدلية والمادية التاريخية

مندرجًا في ذلك السياق مع نزعة تاريخانية صلدة لاستخدام القوانين في سبيل «الخلاص» على الأرض. فقيل إنه أوقف فلسفة هيغل الديالكتيكيةعلى قدميها بعدما كانت تقف على رأسها، وأنزلها من عليائها إلى الواقع الدنيوي.

بدأت الماركسية دعوة خلاصية بلغة فلسفية تربط النزعة التحررية بفلسفة التاريخ عند هيغل، ثم طرحت النظرية الاقتصادية في خدمة ذلك، كأن ما طُرح في البداية كان فكرًا طوباويًا، وأُعيد طرحه لاحقًا باعتباره نتاج معرفة قوانين التاريخ. وأصبحت قوانين التاريخ تلك تؤدّي، بالضرورة، إلى تحرير البشرية في ما لو وجد التنظيم السياسي الذي يعرف كيف يستخدم تلك القوانين من أجل التغيير. وقالت إن الحامل التاريخي لتلك السيرورة هو الطبقة العاملة. وكان ذلك هو سر قوة الماركسية وسر ضعفها في آن.

• كيف؟

سر قوة الماركسية أن الإنسان الذي يناضل في سبيل الشيوعية يناضل في مجتمعاتٍ علمانية، ولديه نظرية خلاصية تمنحه البديل من الدين. وهو موقن بالنصر، لا لأن الله سينصره، أو لأن المسيح المنتظر سيعود، أو لأن الله يقف إلى جانب الأخيار، بل لأنه يؤمن بأن نضاله ينسجم مع قوانين التاريخ، أو ما سمي الحتمية التاريخية. فالخلاص عنده بنيويٌّ في التاريخ الذي يتقدّم بشكل حتمي نحو الخلاص في مجتمع خالٍ من الطبقات، وخالٍ حتى من تقسيم العمل عند ماركس الشاب. وبالتالي، يمكن أن يكون المرء علمانيًا، ولديه البديل من الدين. وفي «البيان الشيوعي» (المانيفيستو) نعثر على بنية شاعرية رفيعة على مستوى اللغة والرؤية مشحونة بالقيم كما لو أنها قيم مبشِّر كبير مع عرض دقيق ومبكر جدًا للعولمة التي يقوم به الإنتاج السلعي والتجارة في العصر الرأسمالي. ما كان يطمح إليه ماركس في البيان صوغ رؤيا، لكنه عقلنها بلغة قريبة من العلوم الاجتماعية.

كشفت الماركسية، خلال البحث في هذه القوانين، عناصر في بنية المجتمعات الأوروبية في القرن التاسع عشر، وحققت إنجازًا نظريًا وعلميًا كبيرًا، خصوصًا في نشوء رأس المال وانحسار الإقطاع ونشوء الطبقات الوسطى والمدن التجارية الجديدة... إلخ. لكن الجمع بين الأيديولوجيا والعلم في وحدةٍ واحدة،

هي الماركسية، أدّى إلى تقييد هذا الجانب، فلم يتطوَّر العلم، وبقي الإبداع جامدًا، لأن قيودًا أيديولوجية فُرِضَت عليه، وتحوّل ذلك من عنصر قوة إلى عنصر ضعف. ثم إن الأيديولوجيا نفسها ما عادت قادرةً على تلبية الحاجات والطموحات، لأن الرأسمالية نفسها تغيّرت، والطبقة العاملة تغيَّرت، والقول بحتمية زوال الرأسمالية ما عاد مقبولًا، بل إن الرأسمالية نفسها راحت تتطوَّر وتتبنى بعض مطالب الاشتراكية. وعلى العكس من ذلك، انهارت الأنظمة التي تبنّت الماركسية أيديولوجية رسمية وزالت. فلا النزعة العلمية الكامنة فعلًا في الفكر الماركسي تطوّرت، ولا الأيديولوجيا. ومع ذلك، ما زلت أستمتع بقراءة ماركس من حين إلى آخر، فأراجع الأمور التي من المهم أن تؤخذ علميًا، وتجد معالجات معمّقة لموقف ماركس من الموضوعات التي أعالجها في كتبي مثل **المجتمع المدني** أو **الدين والعلمانية**. وأخيرًا وجدت نفسي أعود إلى كتاب صغير لماركس، هو في الحقيقة مقالة سياسية ساخرة، لا كتابًا نظريًا، أقصد **الثامن عشر من برومير: لويس بونابرت**[1]. وقد استخدمته في تحليل شخصية عبد الفتاح السيسي كبونابرت الثالث، وكأن جمال عبد الناصر هو بونابرت الأول. وأنا أنصف ماركس لأنني أحبه، فقد قرأت معظم كتاباته بالألمانية، وكانت أطروحتي للدكتوراه عنه، وأحب أسلوبه في الكتابة، وأعود إليه من حين إلى آخر، وفي **الثامن عشر من برومير** سخرية حادة وحاذقة. أما كتاب **رأس المال** الذي بذلت جهدًا كبيرًا في قراءته كله، فلا أعود إليه، لأن دوره انتهى، مع أنه أحد أهم كتبه التي أظن أن معظم الشيوعيين لم يقرأوه. وهو ينتمي إلى سياق تاريخي هو مرحلة الرأسمالية المبكرة بمعناها ماقبل الإمبريالي الحديث الذي سينتبه لينين إليه ليس كإبداع منه، بل كمساهمة في الجدل في شأن الإمبريالية. وفي ما عدا مقدمته النظرية المنهجية المهمة «مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي» و«الجروندريسي»، فأنا لا أعود إليه، لأن تحليله

(1) الثامن عشر من برومير هو التاريخ الواقع فيه 2 كانون الأول/ ديسمبر 1851، أي تاريخ الانقلاب المضاد للثورة الذي نفذه لويس بونابرت في فرنسا. أما كتاب ماركس الثامن عشر من برومير: لويس بونابرت فصدر في عام 1852، وهو تحليل للحركات الفلاحية الثورية في فرنسا بين عامي 1848 و1851. ويقول ماركس في بداية هذا الكتاب ما يلي: «يقول هيغل إن جميع الحوادث والشخصيات العظيمة في تاريخ العالم تظهر مرتين. وقد نسي أن يضيف: المرة الأولى كمأساة، والمرة الثانية كمسخرة». وهذه الفقرة من أكثر الفقرات شيوعًا في كتابات ماركس.

للبضاعة أصبح متقادمًا. فنظرية القيمة عند ماركس صارت قديمة، وما عاد في الإمكان قياسها على «الزمن اللازم اجتماعيًا لإنتاج سلعة ما»، لأن وسائل الإنتاج تغيرت جذريًا إذا نظرنا حيث نبهنا ماركس نفسه أن ننظر. فالأرباح لا تذهب إلى جيب الرأسمالي وحده، بل إلى فئة واسعة من حاملي الأسهم أيضًا. وكان أهم ما في الكتاب منهجه البحثي الجدلي، وهذا ما ركّزت عليه. إن الماركسية لا يمكن تجاهلها البتة في شبكات الفهم والتحليل، وتطور مفاهيم العلوم الاجتماعية يثبت ذلك.

• انتهت نظرية ماركس في شأن القيمة، وهذا أمر بدهي في علم الاقتصاد اليوم. لكن ما مصير فضل القيمة أو فائض القيمة في تفسير الأرباح في الرأسمالية المعاصرة؟

ما زال فائض القيمة مهمًا، والأهم هو طريقة تحصيل فائض القيمة وتوزيعه. هل يتم الحصول عليه قسرًا أم ضمن آليات السوق؟ وهو ما شكل الفارق بين الإقطاع ونمط الإنتاج الآسيوي اللذين يجبى فيهما فائض القيمة والربح بالقوة والقسر الجسدي. وكذلك رأس المال الذي يتم الحصول عليه من خلال التداول العقدي الحر نفسه، من خلال علاقات الإنتاج والملكية ذاته؟

أما كتاب **رأس المال** فمهم في فهم نشوء الرأسمالية، وفي فهم الرأسمالية المبكّرة، والتراكم الأولي للرأسمال في بداية التصنيع. أما في ما يتعلق بالمجتمعات، فيمكن القول إن ماركس تناول العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، أي كيف تؤثر أدوات الإنتاج واختراعها في علاقات الإنتاج، وكيف يؤدي ذلك إلى قلب علاقات الإنتاج، أي علاقات الملكية السائدة. فعلاقات الإنتاج عند ماركس هي كلمة أخرى لأنماط الملكية السائدة، وهذا تحليلٌ مبدع. ومن سخرية القدر أن هذا التحليل وجد تطبيقه العملي لا في تفكك الرأسمالية كما كان متوقعًا، بل في انهيار الدول الاشتراكية، حيث أصبحت علاقات الملكية السائدة (ملكية الدولة) معوقًا أمام تطور قوى الإنتاج، فكان عليها أن تزول. وهنا قد نعود إلى هيغل في مدى الرؤية البعيدة حين صاغ عبارة «مكر التاريخ» أو سخرية التاريخ من أولئك الذين يصنعونه؛ فما يُصنع لا يتوافق مع نياتهم وتطلعاتهم ومخططاتهم. وتنطبق سخرية التاريخ على بلدان المنظومة السوفياتية السابقة.

• ماركس عالم اجتماع بالدرجة الأولى، واستخدم الاقتصاد للكشف عن جوهر الاستغلال. ومن هذين العنصرين قدم مساهمة هائلة في معرفة المجتمعات وإمكانات تغييرها صوب العدالة. هل بقي أثر من هذه الفكرة اليوم؟

علم الاجتماع الخاص بماركس اسمه المادية التاريخية. هنا هو مبدع. ومن سخرية التاريخ أن أفضل أداة لتحليل انهيار المعسكر الاشتراكي هي الماركسية. وأفضل مكان أستطيع أن أطبق فيه هذا الإبداع، ولا سيما في العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والتناقض بينهما في مراحل معينة حيث تعوق فيها علاقات الإنتاج تطور قوى الإنتاج، هو انهيار الاتحاد السوفياتي. وهو نفسه يقول: إذا أصبحت علاقات الإنتاج (ويسميها أيضًا علاقات الملكية السائدة) معوقًا أمام تطور قوى الإنتاج فيجب أن تستبدل وتحلّ في محلها علاقات جديدة. وهذا بالضبط ما حصل في العالم الاشتراكي عندما أصبحت علاقات الإنتاج السائدة، أي ملكية الدولة لوسائل الإنتاج، معوقًا أمام تطور العلم الحديث ووسائل الإنتاج الحديثة، والأهم تطور الإنسان، فأصبح من الضروري زوالها وقيام علاقات إنتاج أخرى جديدة في مكانها. ولا توجد في تاريخ العالم وفي تاريخ الإنسانية فترة تطورت فيها قوى الإنتاج كما تتطور الآن في ظل العلاقات الرأسمالية. هذا كله حصل بعد وفاة ماركس.

• حتى الإمبريالية التي كتب عنها الجيل الثاني من الماركسيين، مثل لينين الذي نشر كتاب «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية». ويوحي عنوانه بخاتمة الرأسمالية. إلا أن الأمور تغيرت كثيرًا بعد الحرب العالمية الثانية، حتى إن أحزاب الأممية الثانية الاشتراكية أصبحت في الحكم.

هذا تغير لم يتوقعه ماركس. اعتمد لينين في كتابه هذا على تحليلات هلفردينغ في شأن تطور «رأس المال المالي» في كتابه *das Finanzkapital*، وركب عليه تطور الإمبريالية في مرحلة تطور الاستعمار الغربي الحديث وبدء حركة الشعوب التحررية ضده. وقد اعتبر لينين نزعة رأس المال التوسعية للهيمنة على أسواق جديدة ومصادر جديدة للمواد الخام وغيرها، والتناقضات التي تجلبها معها، مرحلة جديدة في تطور الرأسمالية.

بالنسبة إلى الشق الثاني من سؤالك، لم يتوقع ماركس أن تصل الأحزاب الاشتراكية إلى الحكم بتبنيها نمط الإنتاج الرأسمالي والملكية الخاصة من جهة، وتغير النظام الرأسمالي نفسه من جهة أخرى. لقد كرّس ماركس جهده لتفسير رأسمالية القرن التاسع عشر. وغني عن القول إن هذا النظام (وإن كان جوهره واحدًا) قد تغير وتبدل في القرن العشرين، بما في ذلك أنماط الملكية السائدة واتساعها الأفقي.

• كتبك الفكرية كثيرة، لكن كتاب «الدين والعلمانية»، بحسب ما أرى، هو الأكثر عمقًا وتأثيرًا. هل تعتقد أنه سيكون للعلمانية والليبرالية مكان في المستقبل العربي؟

ربما، لا أدري. هذا أمر لا أستطيع الإجابة عنه. أما على صعيد التأثير، فسيتضح ذلك مستقبلًا لأن الكتاب كبير، ونظري تأسيسي، ويحتاج إلى وقت كي يُلحظ تأثيره. أعتقد أن كتاب **المجتمع المدني** مؤثر أيضًا، وما زال كذلك بحسب ما يردني من تكرار طبعاته واستخدام أساتذة الجامعات والطلاب له، وكثرة الاستشهاد العلمي به. أما **الدين والعلمانية** فقد صدر حديثًا، وهو مشروع فكري قررت التصدي عبره لإشكالية نظرية أساسية في فهم الحداثة والتطور التاريخي، وفي فهم تطور مفهوم الدين نفسه. في الجزء الأول، أعالج نظريات الدين وتعريفاته وتاريخ محاولات فهمه، وأطرح مساهمتي في الموضوع. وفي المجلد الأول من الجزء الثاني، استعرض تطور فكرة العلمانية في الفكر الأوروبي. أما في المجلد الثاني من الجزء الثالث، فأعالج نقديًا نظريات العلمنة في العلوم الاجتماعية، كما استعرض نماذج تاريخية أوروبية وأميركية للعلمنة، وصولًا إلى إسهام نظري مباشر في الموضوع. وهذه قضايا تهم منطقتنا العربية، وبلدان أخرى في العالم.

من الصعب التنبؤ بمستقبل العلمانية والليبرالية في الوطن العربي. أنا أقوم بما علي فأكتب. ولو لم أكن مقتنعًا، في قرارة نفسي، بأن هذا الأمر سيكون ممكنًا لما كتبت بالعربية. في إمكاني الكتابة بالألمانية والإنكليزية، لكنني اخترت العربية خيارًا لا رجعة فيه. وهذا الخيار ناجمٌ عن إيمان بأن علينا أن ننتج فكريًا بلغتنا الأم كي نحدث النهضة المطلوبة، وأن نكتب لنخبنا ولشعبنا. وإلا، كيف يؤثر ما أكتب؟ ومتى يؤثر؟ فالتطور الاجتماعي متدرج، ويجب أن تكون لدى النخبة

الثقافية الفكرية العدّة لفهم ما هي العلمانية، وما هو الدين، وما هي الدولة، وما هي العلمانية الصلبة، وما هي العلمانية الرخوة، وكيف نشأت العلمانية في الغرب، حتى نمحو عند الناس خرافة القول إن العلمانية مجرد أيديولوجيا معادية للدين، أو هي تصفية للمتدينين في المجتمع في نهاية المطاف، وإنها تعني إلغاء فاعلية الدين في المجال العمومي. ثمة ضرورة للتركيز على ارتباك بعض المثقفين في الخلط بين مفاهيم ومفردات واستعمالها كمترادفات مثل العلمانية والليبرالية. هذه مفاهيم لها دلالات مختلفة تمامًا، قد تكون مجتمعة بعضها إلى بعض في حالات ونماذج معينة، وقد لا تكون. أي إن في الإمكان الحديث عن أنظمة حكم علمانية، لكنها ليست ديمقراطية أو ليبرالية. ويعتقد بعضهم أنه عندما يتحدث عن العلمانية يروج لليبرالية أو للديمقراطية، وهذا غير صحيح. في جميع الأحوال، إضافة إلى ذلك، المطلوب فهم البعد الديني في العلمانية نفسها. في جميع الأيديولوجيات العلمانية هناك بعدٌ ديني، وفي حياتنا هناك بعد ديني، وفي الفن ثمّة بعد ديني. طبعًا هناك أمور لا بد من أن يكون الفصل بينها واعيًا، كالفصل بين الدين والعلم، حيث يجب أن يكون الفصل واضحًا وقاطعًا وشاملًا. ففي مثل هذه الحالة يؤثر عدم الفصل سلبًا، إذ إن من الصعب أن يتطور العلم إذا لم يُفصل عن الدين (أتحدّث عن العلم لا عن العلماء). والسؤال الآن: هل تكون المجتمعات العربية علمانيةً؟ في الحقيقة، لا شيء بنيويًا لدينا أو في حياتنا أو في تركيبنا البيولوجي العضوي يمنع ذلك. نحن مثل باقي الشعوب، سنمر بمراحل لنصل إلى ذلك.

- **الغاية مرهونة إذًا بإرادة القوى العلمانية الفاعلة في المجتمعات العربية؟**

طبعًا، مرهونة بإرادة القوى الفاعلة العلمانية وغير العلمانية، وبمسار التطور في مجتمعاتنا، وبأمور كثيرة أخرى. وفي أي حال، الحديث عن الديمقراطية والليبرالية أمر، والحديث عن العلمانية أمر آخر. نحن مررنا بمرحلة علمنة في الماضي، ولا يوجد مجتمعٌ لم يمر بمرحلة العلمنة. الدولة الوطنية العربية هي في النهاية علمانية، بمعنى أنها تُخضع الدين للدولة. لكن دوافع الدولة وأهدافها ومنطقها الداخلي كلها دنيوية سياسية.

ميزت في الكتاب بين التدين والعلمنة التي هي نظرية تمايز بين الديني

والعلمي والسياسي والاقتصادي وغيرها، بحيث تجري من خلال التمايز عملية انحسار أهمية الدين في حياة الناس بما في ذلك علاقاتهم ببيئتهم الطبيعية وبجسدهم. لكن هذا لا يعني بالضرورة انحسار التدين، فقد انتشر التدين أكثر في بداية الحداثة.

- **بعض الدول العربية كانت شبه علمانية، أي علمانية ناقصة، ولهذا اختلطت المجالات الدينية والسياسية فيها بطريقة مشوهة.**

هي دولة علمانية، بمعنى أنها تنطلق، أساسًا وقبل أي شيء، من مصالح طبقية واقتصادية ووطنية وسياسية دنيوية، وتفكّر بشكل سياسي، وليس بشكل ديني، ولا تبرّر خطواتها بنصوصٍ دينية، ولا توجد مؤسسة دينية تقول لها ما تفعل وما لا تفعل، ولا تأخذ فتاوى من أحد. معظم الدول العربية هي على هذا النحو. وحتى الدول التي تنص في دستورها أن دينها هو الإسلام، فإن قوانينها علمانية، ولا توجد أي ترجمةٍ للدين، إلا في المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية (في بعض الحالات) وتلك المتعلقة بالهوية مثل العطلات والأعياد الدينية[2]. وفي ما عدا حالات قليلة، مثل السعودية وإيران، لا توجد دول دينية. والدول العربية بهذا المعنى علمانية، لكنها ليست دولًا ديمقراطية. ماذا تصف نظام البعث في العراق؟ كان علمانيًا، وكان يفصل الدين عن الدولة، بل كان يُخضع الدين للدولة. وبهذا المعنى، يؤسفني أن أعلمك أن الحركات الدينية المتطرفة غالبًا ما نشأت في ظل دكتاتوريات علمانية في المنطقة العربية. وهنا حافظت الدولة العربية على خطاب ديني تستخدمه متى شاءت، وعلى إخضاع المؤسسة الدينية لقراراتها، أي إنها لم تقم بعملية فصل. ومن هنا الانطباع بعدم علمانيتها لناحية الخطاب.

---

(2) أقر القانون الجنائي الفرنسي في عام 1810 أن «لا عقوبة بلا نص»، وتبعه في ذلك القانون العثماني في عام 1840، ثم سرت هذه القاعدة في مابعد في معظم القوانين الجنائية في الدول العربية، فكانت رحمة للناس الذين يقعون تحت سلطة قاضٍ غير عادل الذي، حين تعوزه الحجة الشرعية، يلجأ إلى التعزير. وبهذا انتزعت هذه القاعدة من قضاة الشرع عقوبة التعزير، وما عادت القوانين تسمح برجم الزانية وجلد شارب الخمر وقطع يد السارق واعتبار الردة جريمة، وألغت الجزية وحرّمت الرق وملك اليمين، وساوت بين مواطنيها أمام المحاكم وفي الخدمة العسكرية الالزامية.

• لكن النظام العراقي كان يراعي الدين أحيانًا في مسائل مثل قانون الأحوال الشخصية. ولجأ إبّان حرب الخليج الأولى (1990-1991)، إلى وضع عبارة «الله أكبر» على العلم الوطني.

في العراق كانت «الحملة الإيمانية» ردًا من النظام على الحصار ومحاولته الحفاظ على تماسك المجتمع إلى جانب النظام في ظل الحصار. وقد نمت في ظل تلك الحملة توليفة بين البعث والإسلاموية ولاسيما السلفية. لكن الأمر ليس بنيويًا، أي كان في إمكانه أن يتخذ خيارًا آخر. في أميركا اللاتينية يراعون الدين، وهناك نشأ «لاهوت التحرير»، وحتى في الولايات المتحدة يراعون الدين، لكن الدولة علمانية. واحترام حرية التدين أو عدم التدين تقع ضمن الحريات المدنية. المجتمعات لم تتعلمن بدرجة تعلمن الدولة.

حتى نفهم أنماط التديّن السائدة، علينا أن نفهم أنماط العلمنة. والاستنتاج الذي توصلت إليه، والذي بدأت التفكير فيه وأنا في فلسطين، حتى قبل أن أصبح نائبًا في البرلمان، وتحديدًا بعد أن انتهيت من تأليف كتاب **المجتمع المدني** بفترة قصيرة، وآنذاك، بدأت استعد لكتاب عن الديمقراطية وأنماط التدين، فاستنتجت أن لا علاقة للدين بالديمقراطية. وكتبت مقالة عن الديمقراطية وأنماط التدين نشرت في عدد من الكتب بالألمانية والعربية والعبرية وبالإنكليزية. وكنت أنوي أن أطوّر المقالة إلى كتاب، وأجريت مقابلاتٍ كثيرة في هذا الشأن، ثم علمت أن ذلك الجهد لا يؤدي إلى أي اكتشاف معرفي. ووجدت أن ما يجب فهمه هو أنماط العلمنة وأنماط التدين. أما عن العلاقة بين الدين والديمقراطية فهو سؤال فارغ من المضمون. لا توجد علاقة قطعية للدين بالديمقراطية؛ لا المسيحية ولا اليهودية ولا الإسلام ولا البوذية، وهي كلها لا علاقة سببية لها بالديمقراطية. وإذا أصررنا على إيجاد علاقةٍ بينهما فتكون علاقة تناقض. فدعك إذًا من هذا الجدال. أنماط التدين هي صاحبة العلاقة. نمط تدين شعبي؟ أم نمط تدين رسمي؟ أو نمط تدين أصولي؟ هناك العشرات من أنماط التدين، ولها علاقة بالديمقراطية. لكن، كيف تنشأ أنماط التدين تلك؟

هنا بدأتُ أبحث عن أنماط التدين في عصرنا. ومن المحال أن أفهم ذلك،

من دون أن أفهم أي أنماط علمنة مرّت بها بلادنا، أي كيف عُلمنت الدولة. هل فُرضت العلمانية من الأعلى مثلًا، أم تطورت بالتدريج؟ عُلمنت الدولة ولم يُعلمن المجتمع والثقافة السائدة. هذا هو الفارق بيننا وبين أوروبا. ولذلك درست الحالتين الأوروبية والأميركية، والآن، لدي العدّة النظرية لدراسة الحالة الإسلامية والعربية. فالسؤال الأساس هو كيف جرت عملية العلمنة؟ وبأي أدوات؟ وكيف قامت الدولة؟ ما العوامل الداخلية والخارجية المؤثرة فيها؟ هل رافق ذلك انتشار للعلم والمعرفة وعلمنة المجتمعات في علاقة المجتمعات مع البيئة الطبيعية والاجتماعية ومع الجسد الإنساني؟ وهل وجود مؤسسة دينية ساعد العلمنة أم عوّقها؟ وقد لاحظتُ أن وجود مؤسسة دينية يساعد على العلمنة، وعدم وجود مؤسسة دينية يعوق العلمنة، لأن وجود مؤسسة دينية معناه منظومة واضحة المعالم وممركزة ويمكن فصلها عن الدولة. لكن، في حال عدم وجود مؤسسة دينية، يصبح من الصعب الفصل.

• طرحت فكرة فصل الدين عن العلم، غير أن هناك من يدعو إلى أسلمة العلوم. وقد تحدثت عنها بسرعة في هذا الحوار. وكما تعرف، فإن هذه الفكرة ما زالت مطروحة، وتلاقي قبولًا لدى بعض المثقفين. وصدرت في هذا السياق كتب كثيرة، على غرار محمد باقر الصدر في كتابيه «فلسفتنا» و«اقتصادنا» اللذين أشرنا إليهما في سياق حوارنا. حتى حسن الترابي في كتابه «السياسة والحكم» لم يفعل شيئًا إلا النقل عن الكتب الاقتصادية الغربية مع تطعيم ذلك بعباراتٍ إسلامية. وهذا الجهد لأسلمة العلوم ولأسلمة المعرفة يتناقض مع ما تحاوله أنت من فصلٍ للمجالات بين العلوم والدين. فالدين له مجاله والعلم له مجال. ما هي مطالعتك في هذا الشأن؟

كي أوضح أكثر، فإن ما ورد في سؤالك أطلق عليه بعض الاتجاهات الفكرية الإسلامية اسم «إسلامية المعرفة»، وهي محاولة لتجاوز التوفيق بين العلم والدين إلى أسلمة المرجعية الإيبستمولوجية للعلم. التوفيق بين العلم والدين كان قائمًا في بعض اتجاهات فكر النهضة، لكن علينا أن نفهم ذلك في سياق شروط النهضة، وهي شروط التملص من الجمود إلى الحركة، واستيعاب المدنية الحديثة وإنجازاتها، وتعزيز ثقة الذات بنفسها في عملية استيعابها. غير أن تلك

المحاولة انطوت على مبالغات في أسلمة الاكتشافات العلمية، وتورط فيها عدد من الإصلاحيين الإسلاميين، مثل الكواكبي ومحمد عبده. وأذكّر هنا بمقالة لطه حسين رد فيها على عملية الخلط تلك هي مقالة «الدين والعلم» التي كتبها في عشرينيات القرن العشرين.

هناك في هذا الطرح تجنٍ على الدين حين يُعرض القرآن أو التوراة وكأنهما علوم للعامة تتضمن تفسيرات علمية للكون. هذا تجنٍ على القرآن وعلى العلم، لأن العلم نسبي، أما الدين فمطلق. فمجرد السعي إلى تفسير ظاهرة طبيعية، كالخلية، أو كيف يولد الإنسان من الرحم، أو كيف تجري حركة الكواكب، أو كيف يدار الاقتصاد... إلخ، فإن ذلك يسوقنا إلى إجاباتٍ ونظرياتٍ متغيرة. لكن وظيفة الدين ليست هنا تحديدًا، وهو لا يفسر الظواهر إطلاقًا، وليست وظيفته تفسيرها. والبحث عن آياتٍ تفسر هذه الظواهر جهد عبثي ومعوق للتطور. وحين كان الدين علمًا للعامة، كانت وظيفته تفسير الظواهر، وهو في هذه الحالة يقوم بدور الأسطورة، لا بدور العلم. فالدين بمعناه الجوهري المختلف عن العلم والسحر والأسطورة هو معرفة صانع الظواهر وعبادته، وليس مفسّرًا للظواهر، ولا قصصه تأريخ، وتفسير الظواهر تقليلٌ من شأنه. أما العلم فهو مقارباتٌ لتفسير الظواهر، وسعي إلى اكتشاف وسائل للتأثير في الظواهر الطبيعية، وللتحكم في تأثير تلك الظواهر في الإنسان، أي ما يسمى التقنيات والتكنولوجيا. لكن العلم كي يتمكن من التأثير في العالم المحيط بنا، كالطبيعة والإنسان، عليه أن يفهم الظواهر بأسبابها وقوانينها، وهذه هي مقاربته. وكي يفعل ذلك، يحتاج إلى نماذج نظريةٍ لتفسير الظواهر واستنباط القوانين التي تحكم الظاهرة، ثم عليه أن يعيد اختبار صحة القوانين. فإذا كانت أدواته للتأثير في الظاهرة الطبيعية تؤثر فعلًا بموجب هذه القوانين، عندها يقال إن النظرية صحيحة، والدليل أن محاكاتها عبر تأثيرها في الطبيعة نجحت بالتقنيات المختلفة. وعندما يتوقف عن التفسير، أو عندما يصبح أنموذجًا عاجزًا عن التفسير، تنشأ الحاجة إلى تغيير البراديغم. أما أسلمة المعرفة، ومنها أن يقوم عالم ما بالاختبارات العلمية، ويدس فيها بعض المصطلحات الإسلامية، فهذه سفاسف وترّهات لا حاجة إليها ولا لزوم لها.

• **هناك دائمًا عودة إلى الكتب الدينية للبرهنة على اكتشافات حديثة.**

القرآن ليس كتابا في العلوم الطبيعية والاجتماعية بحيث يتضمن نظريات قابلة للإثبات والدحض، بل هو نص ديني إما أن تؤمن به أو لا تؤمن. بينما النظرية العلمية فهي تُعرف أساسًا بقابليتها للدحض والنقد. وهذه الظاهرة، أي الرجوع إلى الكتب الدينية للبرهان عن أسبقية النصوص الدينية في ميدان العلم، حاجة نفسية إلى القول إن لدينا نحن أيضًا علوم، وديننا سابق على العلم. حسنًا، هو سابق على العلم، فلماذا لم نخترع جميع هذه الاختراعات إذًا؟ ربما لم نفهم الدين بشكل صحيح. حسنًا، لماذا العودة إلى السلف الذين بموجب هذا النمط من التفكير لم يفهموا الدين كما يجب، ولم يستنبطوا منه العلوم؟ عبارة الدين سابق على العلم في رأيي، يُفترض أن تعني أنه لا يتنافس مع العلم في تفسير الظواهر، فهو يُفترض أن يكون أسمى من ذلك. وهذه المحاولات لا مستقبل لها، ولا حاجة إلينا بها. الأمر الوحيد اللافت في كتابَي محمد باقر الصدر **فلسفتنا** و**اقتصادنا** أن السنّة والشيعة استعملوا الكتاب كأنه لهم، فكان كتابًا عابرًا للطائفتين في مرحلة ماضية. وحتى الإخوان المسلمون كانوا يستخدمون هذين الكتابين في مجادلاتهم.

• **لكن «اقتصادنا» كتاب ساذج جدًا بالمعنى العلمي.**

بالطبع. الآيات الاقتصادية في القرآن الكريم محدودة جدًا، لأن القرآن ليس كتابًا في العلم أو الاقتصاد، بل هو كتاب ديني مقدس. إنها مشكلة الإسلاميين، لأنهم إذا أرادوا حكم المجتمع، عليهم أن يفهموا الاقتصاد والسياسة والعلوم كما هي، وأن يتعلموها. أما إذا راحوا يجتهدون في الاقتصاد والسياسة والفلسفة من مصادر دينية، فلن يكون هناك اقتصاد أو فلسفة أو دولة. وهذا ما يجعل الإسلاميين - بدلًا من أن يتحولوا إلى حزبٍ من الأحزاب قادر على حكم المجتمع - طائفة منفصلة عن المجتمع، حتى منفصلة عن باقي الطوائف. هم يبدأون كتيار حزبي، ثم يتحولون إلى طائفة. إن عزلة الإسلاميين عن المجتمع وعن العصر يسهِّل محاربتهم ومحاصرتهم، على الرغم من القوة التي راكموها عبر السنين. وهذا ما فعله عبد الفتاح السيسي الذي تمكّن، بسهولة نسبية، من

فصلهم عن المجتمع، لأن لديهم القابلية لذلك. كما عزلهم جمال عبد الناصر عن المجتمع من قبل بسهولة واستفرد بهم بُعيْد ثورة 23 تموز/ يوليو 1952، لأنهم صاروا طائفة لها طرائق اجتماعها ومصطلحاتها اللغوية، وهذا الأمر حوّلها إلى جماعة معزولة عن باقي المجتمع.

• لم تتمكن الفلسفة طوال نحو ثلاثة آلاف عام من صوغ فكرة شاملة عن الكون ونشأته وغايته. هل تستطيع الفيزياء الحديثة أن تكتب نظرية شاملة تفسر الطبيعة ونشوئها؟

لا. في رأيي ما عادت وظيفة الفلسفة وضع نظرية شاملة تفسر كل شيء، وهي بالتأكيد لم تصبح وظيفة العلوم. والبحث عن قانون كهذا كالبحث عن معادلة سحرية أو حجر الفلاسفة. الفلسفة تحولت إلى البحث في المنطق واللغة والإنسان من الزاوية الأخلاقية ومعنى الحياة، وما عادت تبحث في الطبيعة. لقد أخلت هذا المجال للعلوم الطبيعية، لكن لا لتتحول العلوم الطبيعية بذاتها إلى فلسفة. فللعلوم الطبيعية وظيفة أخرى هي اكتشاف قوانين الطبيعة بموجب نماذج في تفسير الظواهر، واستنتاجات تطبيقية تنجح أو تفشل بموجب القوانين المستقرأة من الواقع، أو بموجب معادلات أخرى مستنبطة منها. أما الحياة وغاية الإنسان فيها فمسائل أخلاقية تعالجها الفلسفة والدين. وهذا هو وجه التشابه بين الدين والفلسفة. لكن الأخيرة لا تقصر البحث على غاية الدين وأهدافه، بل ترى أن ثمة سبلًا أخرى لذلك.

XII

تجربة الكنيست والخروج من فلسطين

• **كيف تقوّمون تجربتكم في الكنيست؟**

لم أتمكّن من إنجاز الحساب الختامي لهذه التجربة. والتحدي بالنسبة إلينا كان، كما سبق أن أخبرتك، مسألة تنظيم العرب في الداخل على أساس قومي ديمقراطي، من دون إهمال قضاياهم المعيشية وخصوصية حالتهم كمواطنين.

شخصيًا، كنت أعيش صراعًا داخليًا كبيرًا في الكنيست؛ صراع على تقدير مدى الفائدة من وجودي في ذلك المنبر. تذكّر أن العرب في الداخل يولدون فلسطينيين عربًا ومواطنين في دولة إسرائيل في الوقت ذاته. ولا معنى لكلمة تطبيع في ظروفهم. ففي ظروف المواطنة الإسرائيلية أعتبر التطبيع هو التخلي عن الهوية الوطنية والأسرلة وتبني الرواية الصهيونية. وكنت مُقتنعًا سياسيًا بأن من الضروري أن يكون للمواطنين العرب في الداخل تمثيل في الكنيست، وأن نحافظ على الحركة الوطنية في الداخل كي نحافظ على الهوية الوطنية، ونمنع الأسرلة في الواقع الاقتصادي الاجتماعي، ونواجه محاولات التحوّل إلى تأسرل سياسي وثقافي. ووجودنا في ذلك المنبر يمكّننا من طرح بعض القضايا باسم الفلسطينيين في الداخل. كنت أعتبر الكنيست منبرًا، مع أن لهذا المنبر ثمنًا. وأنا، العروبي الديمقراطي، كنت أدفع ثمنًا داخليًا أكبر من غيري، وتحديدًا أكبر من الثمن الذي يدفعه المتأسرلون، أو ممن يعتبر الذهاب إلى الكنيست طموحًا شخصيًا أو مجرد وظيفة، أو يعتبرون عضويتهم في الكنيست ذروة أمنياتهم في الحياة. بالنسبة إلي، لم أكن أبحث عن مهنة أو وظيفة أو نجومية، ولم أحتج إلى ذلك كله. ولم يضف إلي العمل البرلماني شيئًا من هذا الجانب. وكان علي، بصفتي عروبيًا ووطنيًا فلسطينيًا، أن أحافظ في الأوقات كلها على خطوطٍ حمر لا أتجاوزها، كي لا أفسح في المجال لشبان كثيرين في الذهاب بعيدًا في العلاقة مع هذه المؤسسة. وكنت أريد الحفاظ على الهوية الوطنية الفلسطينية، وفي الوقت نفسه، أسعى إلى تبني خطاب المواطنة في تحدٍّ للمؤسسة الإسرائيلية، وإلى نيل

حقوق مدنية. ولم يكن هذا الأمر سهلًا على الإطلاق. ومع ذلك أسّس وجودي في الكنيست، بحسب معظم المحللين الإسرائيليين، مدرسة جديدة في العمل النيابي، من سماتها: إتقان العمل بشكل علمي، وإدارته بحسب آخر أصول العمل البرلماني، وفي الوقت نفسه، التعبير عن مطالبنا بكرامة، وحتى أكثر من الكرامة، أي بكبرياء. فكنت أردّ على الإسرائيليين بكبرياء على الرغم من عنصريتهم، وفي تحد معاند لهم وللعنصرية. كان موقفي أننا لا نستجدي منهم أي شيء، وأننا نخوض حربًا يومية من أجل استعادة حقوق لنا سُلبت بمشروع استعماري استيطاني. لقد سيطرت على عقولهم لعقود عدة عقلية المستعمر الأبيض الذي وصل غروره ووقاحاته إلى الظن أنه يعرف ما مصلحتنا، وما هو الأمر الأفضل لنا. إنهم لا يعرفون معنى أن نتصرف معهم بكرامة وكبرياء. وهذا ما أثار بيننا وبين المؤسسة الإسرائيلية حربًا غير مسبوقة. وكنت أتجاوز الخطوط الحمر كلها التي يضعونها أمامي، فيحاولون وضع خطوطٍ جديدة، فأتجاوزها، ويتجهون ضدي إلى المحاكم. كانت هذه معركة وقضية لا تنتهيان. وحربًا مستمرة على ما هو المسموح وما هو المتاح، وهل من حقي أن أدعم المقاومة وحق الشعوب في تقرير مصيرها وحق الشعوب في المقاومة أم لا. وأعتقد أننا وسّعنا هامش حرية التعبير بشكل استثنائي، وصار الناس يقولون ما لم يكونوا يجرؤون على قوله في الماضي. وثمّة مصطلحات قلناها تحديًا للإسرائيليين مثل «المقاومة حق وواجب» و«المساواة تسوية نقبلها وليست معروفًا تصنعونه معنا» و«الدولة لجميع مواطنيها»، وهذه المصطلحات لم تلهج بها الألسن قبل ذلك في الكنيست وفي الحياة السياسية العربية، فأصبحت من المسلمات تمامًا، مثلما حولنا رفع علم فلسطين إلى أمر عادي، بعد أن كان يرفع بسرية وكانت عقوبة رفعه السجن.

أما خارج البرلمان، فاغتنمت حصانة موقعي لإحياء ذكرى النكبة ورفع علم فلسطين. في الماضي، كان بعضهم يرفع علم فلسطين سرًا بوجهٍ ملثم، أما نحن فحوّلناه إلى نشاط طبيعي ومعتاد في المناسبات كلها. كان العمل البرلماني بالنسبة إلي تحديًا مزدوجًا؛ تحديًا للحفاظ على التوازن السياسي من ناحية، وتحديًا في معرفة حدود قدرتنا على التأثير في داخل البرلمان الإسرائيلي ضد الأوهام كلها من ناحية ثانية. فقد راجت أوهامٌ كثيرةٌ عن قدرة العرب في الداخل على تغيير الواقع، وهذه الأوهام يجب تبديدها. فالكنيست في النهاية برلمان إسرائيلي، وفيه أغلبية صهيونية صلبة ترفض أي

شراكة حقيقية مع العرب، وترفض فكرة دولة المواطنين، وتصر على دولة اليهود، ووجود عرب في الكنيست هو وجود لملحقين بدولة اليهود[1]. بعض العرب مستعد لأن يقبل ذلك، وهؤلاء يؤدون دور المعتدلين بالمفهوم الصهيوني طبعًا، أما نحن فقمنا بتحدّي ذلك في كل يوم. المهم أن تجربتي في الكنيست كانت مهمةً جدًا على المستوى الشخصي، ولا سيما أن الحفاظ على التماسك أمام الواقع الصهيوني لم يكن سهلًا على الإطلاق. وفي المرحلة الأخيرة، وصلت الأمور لديّ إلى حدها الأقصى، خصوصًا بعد الحرب على لبنان في عام 2006، وتجاوزتُ الخطوط الممكنة كلها، وأصبح من الصعب عليّ العمل في داخل البرلمان الإسرائيلي. ولا تنسَ أني مثقف وباحث وكاتب، وكان من الصعب التوفيق بين هذا كله، والعمل البرلماني والعمل الحزبي والشعبي والانتخابي الذي يتطلبه وجودي في ذلك الموقع.

• **هل فكرت في الاستقالة؟**

كنت أخطّط للاستقالة، وكان ذلك قراري بالتأكيد، فقد تعبت من العمل البرلماني وأصبح عملي كله مشوبًا بالتوتر، وأبلغت الحزب بذلك. لكن جاءت التطورات المعروفة والاتهامات الأمنية التي وجهوها إليّ وهي «مساعدة العدو في زمن الحرب»، الأمر الذي سرّع اتخاذ قرار الاستقالة، لكن القرار في ذاته كان قائمًا قبل ذلك. وكنت قد تعبت من أجواء العنصرية السائدة، وتعرّضت لحملات تحريض متواصلة، وأصبح من الصعب عليّ أن أعمل في تلك الأجواء، ورغبت في العودة إلى التفرغ للعمل الفكري. ومع ذلك، كنت أمرّر بعض القوانين المدنية المفيدة للعرب في الداخل نتيجة حسن اختيار الموضوعات التي أردت أن أمرّرها آنذاك. وفي المحصلة، حاولوا أن يصنعوا إجماعًا صهيونيًا ضدي، خصوصًا بعد الانتفاضة الثانية، ثم بعد الحرب على لبنان في عام 2006. وحتى تلك الفترة، كانت الأمور أسهل قليلًا. صحيح أن خطابي السياسي كان مرفوضًا تمامًا لدى الصهيونيين، لكن الأمور ظلت أسهل إلى حين اندلاع الانتفاضة الثانية في عام 2000، ثم الحرب على لبنان في عام 2006.

---

(1) يؤكد عزمي بشارة أن وصول فلسطينيين إلى مناصب وزارية (غالب مصالحة وصالح طريف على سبيل المثال)، أو إلى وظائف عليا في الدولة الإسرائيلية لا يعني أن ذلك خطوة نحو المساواة، وإنما هو إجراء لتجنب معركة المساواة.

• يكاد لا يمر يوم إلا وتستخدم فيه قوى سياسية عربية مسألة التطبيع. عرب الداخل يحملون الجنسية الإسرائيلية التي من دونها لا يمكنهم البقاء في الوطن إلا كسائحين، كما قلتَ مرة. وبالتالي، فإن موضوعة التطبيع برمتها لا تنطبق عليهم. فكيف تناقش مسألة التطبيع؟

الأصل في رفض التطبيع هو رفض تطبيع الدول العربية علاقتها بإسرائيل كأنها دولة طبيعية: سفارات وسياحة وتبادل تجاري وثقافي... إلخ. هذا هو أصل الكلمة. وقد وقع كل من الأردن ومصر لا اتفاقات سلام مع إسرائيل فحسب، بل اتفاقات لتطبيع العلاقات أيضًا. ومن هنا، نشأت معركة شعبية اجتماعية حاولت فيها القوى الوطنية تعبئة المجتمع ضد التطبيع، وعدم المساهمة فيه ومقاطعة خطواته، وتميزّت من بينها النقابات واتحادات الكتاب... وغيرها.

التطبيع في فلسطين المحتلة عام 1967 هو التعامل مع الاحتلال باعتباره حالة طبيعية. النضال ضده هو رفض التطبيع. أما التعامل مع الدولة العبرية وأجهزتها فهو اضطرار يومي لتدبير حياة الناس. ويُفترض خفض هذا التعامل إلى الحد الأدنى الممكن. وفي حالات معينةٍ، وصل رفض مثل هذا التعامل إلى حد العصيان المدني، ورفض دفع الضرائب في بعض البلدات في أثناء الانتفاضة الأولى. لكن التعامل مع إسرائيل واقتصادها وأجهزتها وحدودها ومحاكمها لم يتوقف يومًا منذ عام 1967، فهذه هي ضريبة الحياة في ظل الاحتلال. المهم في هذه الحالة هو رفض قبول الاحتلال كحالة طبيعية، ورفض التعاون مع المؤسسات الإسرائيلية كأن الحالة طبيعية كالتعاون بين الجامعات والنوادي الرياضية والكتّاب... إلخ. عمومًا رفض الفلسطينيون ذلك، واعتُبر كل من تجاوزه مطبعًا مع الاحتلال، ونبذوه مهما فلسف الأمر.

حتى المقاطعة الاقتصادية لا تعني الكثير في هذه الحالة، فلا توجد طريقة لمقاطعة الاقتصاد الإسرائيلي بالكامل. وإذا أمكن مقاطعة المنتوجات، فلا يمكن مقاطعة الكهرباء والموانئ والجمارك والمصارف والمواد المستوردة للصناعة الفلسطينية البديلة. مقاطعة البضائع الإسرائيلية، في هذه الحالة، ربما تساهم في تقوية اقتصاد فلسطيني بإنتاجٍ بديل. وأعتقد أن الشكل الرئيس من أشكال التطبيع

في المناطق المحتلة عام 1967 هو التنسيق الأمني مع إسرائيل. وما دام التنسيق قائمًا، فإن الحديث عن المقاطعة معنوي ليس إلا. لا يمكنك أن تقاطع، وألا تنتقد التنسيق الأمني الذي تقوم به السلطة الفلسطينية كجزء من اتفاق سلام مع المحتل لم يطبق في الواقع. ولذلك تجد بعضهم يقوم بحملات ضد اللبن المصنع في إسرائيل، وفي المقابل لا يُشار إلى التنسيق الأمني. مقاطعة منتوجات إسرائيلية في ظل توفير بدائل منها مهم لبناء اقتصاد وطني (لا لمسألة التطبيع)، لكنه يصبح كذر الرماد في العيون عندما لا تنظم حملات جدية ضد التنسيق الأمني، وهو أخطر العلاقات التطبيعية، لأنها مساندة مباشرة للاحتلال.

أما في داخل أراضي 1948 فالعرب مواطنون إسرائيليون. وهم يعيشون في ظل حكم الوزارات والمؤسسات الإسرائيلية وعملية الإنتاج الإسرائيلية، وهم يطالبون بالمساواة في المواطنة الإسرائيلية، ويتعاملون مع الدولة بحقوق المواطن المنقوصة، ويحملون جوازات إسرائيلية، ويتعاملون مع وزارة الداخلية حين يحتاجون إلى أي ترخيص، ويعيّنون في وظائف حكومية، أصوّتوا للكنيست أم لم يصوّتوا. لا معنى هنا للتطبيع ورفضه. الفارق بين الوطني وغير الوطني هنا هو الموقف السياسي، ومدى الاستعداد للتأسرل، وتبني الرواية الصهيونية والتخلي عن السردية الفلسطينية والتاريخ الفلسطيني، وقبول فكرة الأقلية التي ترضى بحقوق الأقلية كأنها مجموعة مهاجرين، وتبني الخطاب الإسرائيلي ضد العرب وفلسطين، والتخلي عن كبرياء السكان الأصليين. ومع أن الجميع يحملون جواز السفر الإسرائيلي فثمّة فارق في التعامل مع هذا الواقع، وثمّة اختلاف حتى بين الأحزاب العربية في الكنيست. والفارق هو بين التأسرل في دولة يهودية ليست دولة لجميع مواطنيها، والإصرار على الهوية الفلسطينية وعلى مناهضة الصهيونية والطبيعة اليهودية لإسرائيل. الموضوع معقد جدًا، لكن المهم هو البوصلة الأخلاقية، لا التشنج الأيديولوجي.

• يدور نقاش مطوّل في شأن هذا الموضوع في العالم العربي بين المثقفين بشكل خاص. وأحيانًا يتعلق الأمر بالتعامل مع الإعلام الإسرائيلي، أو الظهور مع مثقف إسرائيلي في ندوة ما... إلخ. وأعتقد أن كثيرًا من المثقفين العرب يهمهم رأيك في هذه المسألة؟

لا أدري من يهتم برأيي حين تبدأ المزايدات. حديثًا انتشرت المزايدات في التطبيع نفسه بسبب تردّي الحالة العربية وتفكّكها والتشكيك بالمرجعيات. فبذريعة افتضاح أمر الممانعة والمقاومة في قمع ثورة الشعب السوري، نلاحظ عند البعض استغلالًا للفرصة للتحلل من كل ما له علاقة بالامتناع عن التعامل مع إسرائيل ومؤسساتها، كأن شعارات هذه الأمور ممانعة. وأصبح كثيرون يتجنّدون للدفاع عن كاتبٍ عربي ظهر في التلفزيون الإسرائيلي، حتى لو كان هذا الكاتب يبدي تعاطفًا مع إسرائيل، لا مع الفلسطينيين. وهكذا وقعنا بين مزايدين يتهمون كل خصم سياسي بالتطبيع من جهة، كما يفعل شبيحة النظام السوري، ولا يلاحظون مفاوضات النظام مع إسرائيل في الماضي، ولا تحالفه مع روسيا التي تنسق مع إسرائيل في قضايا سورية. ومن الجهة الأخرى، هناك مزايدين يؤيدون كل مثقف عربي يطبع العلاقة مع إسرائيل.

ليست لدي معادلة سحرية. الأفضل والأسلم الامتناع عن العلاقة مع المؤسسات الإسرائيلية، ولا حتى لغرض شرح وجهة النظر العربية. والحقيقة أن المثقف العربي (كاتب أو شاعر... إلخ)، إذا لم يكن متعاطفًا مع إسرائيل، فإنه يظهر في وسائل الإعلام الإسرائيلية لإثارة إعجاب الإسرائيليين. وهذا تعبير عن عقد نقص متعددة الوجوه. لكني لن أخوّن مثقفًا عربيًا ظهر في الإعلام الغربي مثلًا، أو أمام جمهور جامعي لمناقشة أكاديمي إسرائيلي يعبر عن الموقف الصهيوني في القضية الفلسطينية وفضحه. المهم أن يكون النقاش في موضوع الصراع العربي - الإسرائيلي وفلسطين، وأن يكون مفتوحًا أمام الجمهور، لا حوارًا مغلقًا أو نقاشًا بدعوة من مؤسسة إسرائيلية. في تلك الحالة، أعتبر هذه المناقشة مواجهةً، وجزءًا من الصراع والدعاية للموقف العربي.

لا حدود للأمثلة العينية التي يمكن أن تُناقش في هذه الحالة، وهي كثيرة. ولا يمكن الإجابة عنها جميعها، والمفتاح هو الموقف السياسي والفكري ضد الصهيونية وإسرائيل، وأن يفعل الإنسان ما يمليه عليه عقله وضميره في هذا السياق. أما العربي المتعاطف مع إسرائيل، فلا يمكنني توقع سلوكه، ولن يستمع إلى نصيحتي في أي حال. وفضحه ونقده ضروريان، لأنه يقف مع الظلم والاحتلال. وأستغرب موقف المثقفين العرب الذين يدافعون عن أمثاله بذريعة

رفض شعارات المقاومة والممانعة. كأن متاجرة الأنظمة والحركات السياسية بقضية فلسطين هي ذنب الفلسطينيين.

• هناك تخوف دائم لدينا في الخارج من أن إسرائيل ربما تُقدم في ظرف ملائم على تنفيذ «ترانسفير» في فلسطين؛ في المثلث مثلًا[2]. إلى أي حدٍّ يمكن اعتبار هذا التخوف حقيقيًا؟

إذا قلت إن الترانسفير صعب جدًا اليوم، فأخشى أن نستبعد ذلك من سياسات إسرائيل وخططها. السؤال هو: هل ترغب إسرائيل حقًا في الترانسفير؟ إسرائيل ترغب، أو لنقُل إن جزءًا رئيسًا من المؤسسة الصهيونية، عماليًا أكان أم ليكوديًا، يرغب في أن تكون إسرائيل مقصورةً على اليهود وحدهم. ومع ذلك أرى أن إسرائيل باتت غير قادرة على ذلك. هم فعلوا ذلك في حرب 1948 لضمان أكثرية يهودية. الآن، لا توجد حروب مع إسرائيل. ثم إن إسرائيل موجودة اليوم وقائمة على أنقاض الشعب الفلسطيني. أما أن تقوم اليوم بعملية ترانسفير أخرى، ولسكان أصبحوا مواطنين فيها، فهذا باعتقادي صعب جدًا.

• الترانسفير غير وارد في الأحوال العادية، هذا صحيح. لكن، ماذا لو تطورت الأوضاع في فلسطين، في لحظة ما إلى صداماتٍ واسعة، أو إلى حرب سورية - إسرائيلية؟ لنتذكّر أن إسرائيل نفذت ترانسفيرًا في الجولان في حرب 1967.

نعم، نفذت إسرائيل ترانسفيرًا في الجولان في أثناء حرب 1967، ونزح فلسطينيون كثرٌ من الضفة وغزة. ولا أدري كم هو عدد الذين خرجوا من ديارهم قسرًا في تلك الحرب. وبالتأكيد، ففي حالة الحرب الشاملة من الصعب توقع ما قد يحصل، ومن بين ذلك الترانسفير. لكن، في الأحوال العادية، الترانسفير صعب جدًا. ولا يجوز أن يخطر في بال الإسرائيليين أن هذا الخيار ممكن، وأننا نناقشه كخيار واقعي.

(2) المثلث هو تسمية أطلقها البريطانيون في فترة الانتداب على المنطقة الواقعة بين جنين ونابلس وطولكرم. وكانت هذه المنطقة تسمى المثلث الكبير. أما المثلث الصغير فهو الكرمل أو مثلث الساحل. بينما المثلث العربي هو المنطقة التي سُلخت عن المثلث الكبير في أيار/ مايو 1949 وضُمَّ إلى إسرائيل، وهو لا يشبه المثلث على الإطلاق، ومن بين قرى المثلث كفر قاسم والطيرة والطيبة وقلنسوة وكفر قرع وأم الفحم وبرطعة وباقة الغربية وعرعرة وعارة.

• **كيف خرجت إلى المنفى؟**

دعيت إلى التحقيق مراتٍ عدة بشأن زياراتي إلى لبنان بعد حرب عام 2006. وكان واضحًا من التحقيق أن جهاز الأمن الإسرائيلي قد سجل مكالمات لي من هاتفي المنزلي وهاتفي النقال، بما في ذلك محادثات مع أصدقاء وصحافيين لبنانيين في أثناء الحرب. وادّعوا في التحقيق أن هؤلاء «وكلاء لعدو أجنبي»، وأنني أمددتهم بمعلومات قبل الحرب وفي أثنائها. قلت، في التحقيق، إن ما تسمعوني إياه من مكالماتي الهاتفية هو كلام سياسي أقوله في أي مكان، وحتى من على منبر البرلمان. لكنهم قالوا إن لديهم تسجيلات إضافية. وقد فهمت إلى ماذا يرمون منذ بداية التحقيق. كما ضغطوا على صرّاف ليعترف بأني كنت أحوّل بوساطته، لحسابي، مبالغ من الخارج، وكان هذا صحيحًا. فقد كنت أحوّل أموال تبرعات من الخارج إلى الداخل لأغراض مختلفة، ولدعم نشاط سياسي وإنساني، كما كنت أصرف عنده مكافآتي عن مقالاتي في صحيفتي **الحياة** و**الأهرام ويكلي** وغيرهما، وأتبرع بها لصحيفة **فصل المقال** في الداخل. ولا أستبعد هنا وشاياتٍ من خصوم سياسيين عرب.

في الوقت ذاته، صدر تصريح لناشطة في مجال حقوق الإنسان شولاميت ألوني (كانت سابقًا وزيرة ونائبة وتميزت بمواقفها الراديكالية) يقول إن أجهزة الأمن تحاول القضاء على عزمي بشارة. ويبدو من رسالةٍ أرسلتها إلي أن بعض مصادرها أخبرها أنهم (أي السلطات الأمنية الإسرائيلية) يحاولون تصفيتي فعلًا.

لم ينته التحقيق... وقلت في نهاية إحدى جولاته إنني مضطر إلى السفر في اليوم التالي لإجراء مقابلةٍ في قناة «الجزيرة» للتعليق على القمة العربية من الاستوديو في الدوحة بدعوةٍ من القناة. كان ذلك في 20 آذار/ مارس 2007، وإنني سأعود. لم يكونوا قد كشفوا أوراقهم كلها، كما أنهم كي يمنعوني من السفر، كان عليهم نزع حصانتي البرلمانية، وهذه عملية طويلة يجب أن يقدموا فيها لائحة اتهام. وهذه هي الفجوة التي مكّنتني من المغادرة. كانوا يعتقدون أني لا أعرف تمامًا ما يخبئون لي، وبالتالي فسوف أعود. ولم يكن في وسعهم منعي من السفر قبل استكمال التحقيق وتقديم طلب نزع الحصانة البرلمانية. وأنا خرجت بحملٍ خفيف، قميص وسروال وسترة وملابس ليومين. تشاورت مع بعض

المقرّبين وسافرت. وبعد أن وصلت إلى عمان، قرّرت عدم العودة، لكني لم أعلن ذلك، وألقيت محاضرة في اليوم ذاته بدعوة من رابطة الكتاب الأردنيين، ولا أدري كيف تمكنت من التركيز لألقيها، ولأقبل دعوة العشاء بعدها. وبت ليلتين في عمان ثم واصلت سفري إلى الدوحة، وشاركت فعلًا في التعليق على القمة في قناة «الجزيرة». وتشاورت مع أمير قطر، الشيخ حمد بن خليفة الذي رحب بوجودي في الدوحة ريثما تتضح الأمور، وسهّل إقامتي بشكلٍ يشكر عليه. لقد كان الشيخ حمد صديقًا، وكنت قد تعرفت إليه في عام 1998 في الدوحة، والتقيته في باريس، كما استقبلني في الدوحة مرات عدة.

كانت فترةً صعبة جدًا. كنت في الحادية والخمسين، لا أفكر بالهجرة إطلاقًا، بل بالانتقال إلى العيش في قرية والدي والتفرغ للعمل الفكري قدر المستطاع. وبعد تاريخ حافل وجذور ضاربة في عمق الأرض، كان علي فجأة أن أقتلع نفسي، وأن أبدأ من جديد. كنت دائمًا أنتمي إلى العالم العربي، وكنت معروفًا فيه. لكن، لم أفكر في الانتقال إليه. اجتمعت إلى أعضاء المكتب السياسي للتجمع الوطني الديمقراطي مرات عدة، واتخذنا القرار معًا، حفاظًا على «التجمع». قدّمت استقالتي من الكنيست في القاهرة، ثم قابلت أخي مروان الذي كان قد بدأ العمل في قناة الجزيرة الإنكليزية، وأيد قراري بقوة، وأذكر أنه استخدم ساخرًا عبارة بالإنكليزية، كنا نكتبها على رسائل الأصدقاء وبطاقات المعايدة في شبابنا: Today is the first day of the rest of your life. والحقيقة أنني كنت أشعر أنه اليوم الأخير في حياتي. لكننا ضحكنا كثيرًا من هذا الشعار/الكليشيه الذي تبين، في النهاية، أنه صحيحٌ بمعنى ما. عائلتي القريبة صُدمت. زوجتي رنا وطفلاي عمر ووجد بقوا في البلد، أما أختي روضة الوحيدة التي بقيت في فلسطين، فكانت تدير جمعية الثقافة العربية، فأعتقد أنها لم تخرج من صدمتها حتى وفاتها. كنتُ كلَّ شيء بالنسبة إليها، وتوفيت وأنا في الخارج، وكانت آخر من بقي في فلسطين من عائلتي الصغيرة. وكان علي أن أتابع تشييعها من الخارج. في تلك الأيام ذقت مرارة المنفى. وكان قد توفي أصدقاء آخرون لي وأنا في الخارج. وهذه هي اللحظات الأصعب التي تدرك فيها معنى الحرمان من وطنك.

في الصيف الأول بعد المنفى، كتبت **المسألة العربية** في بيت في عمان أعارني إياه صديق فلسطيني كان يسكن في أبو ظبي. كنت في تلك الفترة التقي عددًا من الأصدقاء في عمان أمثال طاهر كنعان ومحمد المصري وياسر أبو هلالة ومصطفى الحمارنة، وأختي الصغرى سامية التي كانت تعمل في عمان، وأقارب وغيرهم ممن جعلوا حياتي محتملة. وكانت القيادة السورية (الرئيس بشار الأسد شخصيًا) قد عرضت علي أن أسكن في دمشق. ودعاني الرئيس اللبناني إميل لحود إلى السكن في بيروت. وألقيت عددًا من المحاضرات في لبنان، وشغلت كرسي جمال عبد الناصر في مركز دراسات الوحدة العربية. ثم بدأ فصل جديد في حياتي، وباقي القصة سبق أن ذكرتها أنت في فقرة «السيرة العاصفة». استقرّت الحال أخيرًا في قطر حيث تمكّنت من تأسيس مركز بحوث، وحصلت على الدعم اللازم لذلك، وكذلك الحرية الأكاديمية اللازمة. وكان لي دوري الذي تعرفه في الثورات العربية لناحية قوة الظهور الإعلامي والكتابة والاتصال المباشر وغيرها. وأعتقد أني ما زلت أمارس دورًا ديمقراطيًا آمل أن يكون تنويريًا أيضًا. لكن همي الأساس هو الانصراف إلى العمل البحثي.

• بعد خروجك من فلسطين بادرت إلى بناء المؤسسات، كأنك تعيد دائمًا بناء ما بدأت به، لكن في مكان جديد. في فلسطين أسست «ميثاق المساواة» في عام 1992، ثم التجمع الوطني الديمقراطي في عام 1995، ثم صحيفة «فصل المقال» في عام 1996، فموقع عرب 1948. وساهمت في تأسيس مركز مدى الكرمل للأبحاث، ومؤسسة مواطن الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، وغير ذلك. وها أنت في غربتك تؤسس المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومعهد الدوحة للدراسات العليا والمعجم التاريخي للغة العربية، وجريدة «العربي الجديد» وتلفزيون العربي وغيرها. ماذا تقول في هذا الجهد كله؟

ممتع ومحفز وشاق جدًا. أنا مدمن العمل كما يعرف كثيرون. تذكّر أن علي أن أقرأ وأبحث وأكتب خلال هذه المهمات كلها. من الأسهل أن يلتحق الباحث بمؤسسةٍ قائمةٍ ويعمل فيها، لأن إنشاء مؤسساتٍ في المجتمع العربي مسألة ليست سهلة على الإطلاق. من ناحية العمل في الداخل، كنت أعتقد أن الجواب عن فقدان

المدينة العربية هو بناء مدينة افتراضية[3]. ومن بين عناصر هذه المدينة الجديدة الحزب والجامعة ومراكز البحوث والصحف. وبناء ذلك كله يشبه بناء ثقافة المدينة. وكنت أرى في ذلك أهميةً كبرى. وأنا سعيد أن معظم هذه المؤسسات تعمل في غيابي، غير أن الأمر كان مضنيًا ومجهدًا. البناء في مجتمع تقليدي ليس أمرًا سهلًا، ولا سيما في ظل عدم توافر القدر الكافي من النُخب الفكرية والبحثية، وحتى السياسية، الذي يشكل الكتلة الحرجة الضرورية لإحداث التغيير. لكن، كان لدي دائمًا هاجس محدّد هو أنني كنت أرفض نمط القيادي الذي يبنى كل شيء حوله شخصيًا، وعندما يغادر لا يترك شيئًا وراءه؛ فلا مؤسسات ولا هيئات. كان هذا هاجسي دائمًا. ولذلك، بنينا مؤسساتٍ تعتمد نظمًا إدارية متجدّدة وقيادة جماعية. إنها نوع من الديمقراطية الداخلية التي تنتج وتدرب بشرًا على القيادة. أما في المنفى، فقد أتيحت لي في قطر الفرصة، فضلًا عن حرية العمل والتفكير والدعم، لتأسيس مركز بحوث يُعنى بالقضايا الاجتماعية والسياسية والنظرية للأمة العربية.

في المركز العربي للأبحاث نهتم بالمجتمعات والبلدان العربية، ونؤسس، بشكل علمي، أي بالبحث والتحليل، لخطاب ديمقراطي، فضلًا عن الانغماس في تحليل المجتمعات وبنيتها، وتحليل تاريخها، بما في ذلك علاقة التراث بالحداثة، والفكر الديني والصراعات في داخل المجتمعات العربية، والقضايا الطبقية والاجتماعية والسياسية والجيو - استراتيجية. هذه القضايا كلها يجب أن تكون جزءًا من عمل مركز بحوث، ينظر إلى العالم العربي بشكل شامل. وهذا الأمر غير متوافر تمامًا حاليًا. طبعًا هناك جامعات لا بأس بها، وثمّة مراكز قامت بدورٍ ما في هذا الميدان. لكن مراكز بهذا الحجم والسعة غير موجودة حتى الآن. وبسبب هذا الافتقار، بادرنا إلى تأسيس المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وقد قدّمت المشروع

(3) يشرح عزمي بشارة عملية التحديث القسرية التي خضع لها الفلسطينيون الذين ظلوا في بلادهم فيقول إن هؤلاء خضعوا للتحديث من دون أن يكون لهم مدينة، أي إنهم تحولوا إلى بروليتاريا من دون أن تكون لهم مدينة. وعملية التحديث الاسرائيلية كانت مصادرة للأراضي وقطع علاقة الفلاح الفلسطيني بأرضه، الأمر الذي أدى إلى تهتك ترابط المجتمع والخضوع للأسرلة في الوقت نفسه. وفقدان الأرض والمدن ومهاجرة النخب إلى الخارج أديا أيضًا إلى تحول المجتمع الفلسطيني إلى مجتمع قروي يعيش على المدينة اليهودية، وإلى اندماج الفلسطينيين في مناطق 1948 بالاقتصاد الاسرائيلي كعمال هامشيين. وهكذا وجد الفلسطينيون أنفسهم فجأة في مجتمع جديد تمامًا، وتحولوا من كونهم السكان الأصليين إلى غرباء.

للمسؤولين في الدوحة. وفهم بعض الناس أن المركز يتبع دولة قطر. وما كان يهمهم ذلك كثيرًا في الماضي، ولا سيما قبل عام 2011. والواضح أن هناك مشكلة لدى مثل هؤلاء الناس في النظر إلى هذه القضايا، فهم ينظرون إلى الأمور انطلاقًا من الواقع القائم في دولهم، ويعتقدون أن علاقتي بقطر مثل علاقتهم بدولهم. والحقيقة أن قطر لم تفكّر في إنشاء مركز للبحوث من هذا النوع. وهذه الفكرة أتيت بها أنا شخصيًا للشيخ تميم بن حمد حين كان وليًا للعهد. واستغرقت المناقشات أكثر من عام، إلى أن تحقق هذا الدعم، وهو مشروع عربي لإقامة مركز للبحوث حظي بدعم دولة قطر، وليس مشروعًا قطريًا أُنفذه أنا. ليست العلاقة بين الطرفين هكذا. وهذا ينطبق على المشروعات العلمية الأخرى. التوجه إلى صندوق فورد أو فولبرايت أو صناديق الدعم الإنكليزية والألمانية مثلًا مشروعٌ في نظر هؤلاء. أما التوجه إلى دولةٍ عربيةٍ، وعلى أرض عربيةٍ، فهذا مدعاة للغرابة ورفع الحواجب واللغو والكلام الفارغ، إلا إذا حصل المنتقد نفسه على الدعم، فعندها يصبح مشروعًا.

يجب أن أفرح لأن الإصرار أتاح لي تأسيس مركز بحوث عربيًا بدعم عربي، وعلى أرض عربية. ودائمًا كنا ننتقد الدول العربية لأنها لا تنفق على البحوث العلمية، وإنها لا تتيح الحرية للبحث العلمي. هنا وجدنا من ينفق على البحث، ويتيح الحرية في البحث في الوقت نفسه. وهذا يفترض أن يكون موضع تقدير. لم تُفرض علينا أي شروط، ولم يجر التدخل قط في عملنا العلمي أو في منتجاتنا المنشورة. والغريب أن كثيرين يسارعون إلى الصناديق الغربية للحصول على دعم مشروط. وجميع الصناديق الغربية تدعم بشروط، كما أن دولًا عربية أخرى، وإيران وتركيا وغيرها، تدعم بشروط. المهم لدينا هو مستوى البحث العلمي وموضوعيته واستقلاليته، وعدم حياديته في ما يتعلق بقضايا حقوق الإنسان وكرامته والديمقراطية في البلدان العربية. هذا هو الموضوع الوحيد الذي يجب أن يُبحث نقديًا، وأن يحاسب مركز الأبحاث عليه.

بعد الثورة السورية، راح الجميع يتهم الجميع في كل شيء. ولذلك لا أنصت إلى الاتهامات، لأن بعضًا ممن يتهمنا الآن كان يطلب وساطتنا عند القطريين لدعمه قبل الثورة السورية بأشهر معدودات، ومن بين هؤلاء أصحاب صحف لبنانية وفصائل فلسطينية مؤيدة لسورية، وكتّاب أفراد، وآخرون راغبون في تأسيس مراكز بحوث.

وحتى في هذا لم يفهموا أن علاقتي بالقطريين هي علاقة صداقة واحترام متبادل، لكنني لست وسيطًا لأحد، ولا مستشارًا لأمير قطر على سبيل المثال. والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فضلًا عن معهد الدوحة للدراسات العليا، مركز مستقل فعلًا. وأتيحت لنا الفرصة كي يكون مستقلًا حقًا، لأن لدى الأخوة في قطر رؤية في هذا الشأن، ولا يضيرهم أن يعمل المركز بحرية أكاديمية. وهذا ما يحتاج إليه أي جهدٍ لإقامة مؤسسة أكاديمية في بريطانيا أو في سنغافورة أو في أميركا. هناك أيضًا تحتاج إلى حرية أكاديمية وإلى دعم مادي. وأظن أن علينا أن نفخر أن حرية البحث العلمي والدعم غير المشروط قد توافر في بلد عربي، من دون شكر وإشادات ومدائح، ولم يطلب أحد منا ذلك. وعلى هذا الأساس، مضينا في التأسيس، وبدأنا العمل من هذا المنطلق، ووجدنا الترحيب من النخبة الأكاديمية العربية، حتى قبل أن يبدأ العمل في المركز. فبدأنا سلسلة مشروعات، منها المعجم التاريخي للغة العربية، والمجلات الدورية الخمس (**عمران، تبين، سياسات عربية، أسطور، استشراف**). وبات المركز أهم مراكز البحث العلمي في الوطن العربي في فترة قصيرة، وله فروع في بيروت وتونس وواشنطن، وتمكّن من أن يسد فراغًا كبيرًا في الثقافة العربية. وأخيرًا، صار يوجد مركز يقدم وجهة نظر عربية من التطورات في المنطقة العربية والعالم، أي إنه ينطلق من فهمنا لقضايانا ومن منطلق تحقيق مصالح المواطنين في المنطقة العربية، أعاش هؤلاء في تونس أو في السودان أو في الكويت. كانت أوراق التحليل السياسي تأتي إما من مراكز غربية أو من مراكز محلية لا ترى القضايا المدروسة من منظور عربي شامل، ولا تصل إلى جميع المتابعين والمهتمين، ونحن قلبنا القاعدة.

أسّسنا المعجم التاريخي للغة العربية، وهو مشروع ضخم، مشروع أمة، ثم عكفنا على تأسيس معهد الدوحة للدراسات العليا الذي استغرق تأسيسه أقل قليلًا من أربعة أعوام. والآن، انطلق نحو الاهتمام بما أهمل في العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإدارية بمنهجٍ عابر للتخصصات، وبنخبةٍ تدريسية من الدول العربية كلها، بعضهم استقطبناه إلى المعهد بعد أن كان يدرّس في جامعات غربية. ونتطلع إلى أن يتحول معهد الدوحة مكانًا لتبلور مثقفين عرب، مفكّرين ونقديين.

هذه مشروعات كبرى، نقوم بها خدمة للعلم والثقافة. والأمر الصعب أنني أقوم بهذا كله وأجد، في الوقت نفسه، وقتًا للكتابة والتفكير والتأمل. وأحار كثيرًا

بين أن أكرّس وقتي كله للكتابة والتفكير، أو لإنشاء مؤسساتٍ لا تمنحني إلا القليل من الوقت للكتابة. لكن، إذا لم أفعل ذلك، بعد أن أتيحت الفرصة، فمن سيفعل؟ الأنانية التي يفترض أن يتميز بها باحثٌ منتجٌ مثلي يجب أن تدفعني إلى أن أغلق الباب علي وأكتب، ولا شيء غير الكتابة. ألم يفعل عدد من أصدقائي المعروفين ذلك؟ لكن الواجب الاجتماعي للمثقف العمومي في بلادنا يجعلني لا أتردّد في اقتحام غابة التأسيس، أو صحرائها إذا شئت. فالنخب العربية قليلة جدًا إلى درجةٍ لا تستطيع إطلاقًا أن تنعزل عن واجبها التاريخي، وأنا لا أستطيع أن أقول إن المطلوب مني سيفعله غيري. إذا اكتفى كلّ منا باختصاصه فحسب، فلن يكون هنالك من يقوم بواجبات التنمية البشرية. ومجتمعاتنا تحتاج إلى تنميةٍ بشريةٍ ملحة، والتنمية تحتاج إلى مؤسسات، والمؤسسات يجب أن ينشئها أناسٌ لديهم التنور الكافي. فإذا مضينا إلى تخصصاتنا وحدها، ولم نفعل أمرًا من هذا القبيل، لن يقوم أحدٌ بما يجب أن يقوم به. لذلك، أحاول أن أحافظ على توازنٍ ما، أي أن أنشئ مثل هذه المؤسسات، وفي الوقت نفسه أمارس عملي البحثي والفكري. وهذا هو التحدّي الكبير الآن. ثمة كثيرون يمكنني الاعتماد عليهم حاليًا، وبدأت أجد وقتًا أكثر للكتابة، عدا ساعات الليل المتأخرة والصباح الباكر.

• قلت إنك لست مستشارًا لأمير قطر. كثيرون رددوا ذلك ولم ترد عليهم أو توضح ما يُقال. لماذا؟

هذا ليس الأمر الوحيد الذي لم أرد عليه. حين أُسأل بغرض المعرفة أجيب عن السؤال. كما أرد على النقاش بالحجج. أما الغمز واللمز والتحريض فلا أرد عليها. ولم يحدث أنني قمت يومًا بالرد على أي تهجم من أحد، لا بأسلوب الدفاع، ولا بأسلوب التهجم على الآخرين. ليس لدي وقت لهذا الكلام الفارغ. أما حين يسألني أحد بشكل موضوعي بهدف المعرفة فأجيب دائمًا. وأنت سألت، وسوف أجيبك.

لا، لست مستشارًا لأمير قطر. ولو قرأت مقالتي عن المثقف التي أعدت نشرها في كتاب **الثورة والقابلية للثورة**، لرأيت كيف أميز بين المثقف العمومي والخبير. أنا لست خبيرًا. بل صاحب تخصص ومثقف نقدي عمومي في آن. هل سمعت عن مستشارٍ لأمير ينشر مقالاته ويقول رأيه بحريةٍ لغير من يستشيره؟ هل سمعت عن دولةٍ تتحمل مستشارًا يدعو علنًا إلى الإصلاح، أو إلى الثورة من أجل

الديمقراطية؟ بمعنى ما، أنا أقلّ من مستشار وأكثر من مستشار؛ أنا صديق، ولأنني صديقٌ، ليست لديه أجندات سياسية في قطر، يحترمون ما أقول. أقول رأيي بحرية، وأعبر عن رأيي بحرية في كتبي وبحوثي، وفي الإعلام. ولا يمكنني أن أمثل موقف دولة قطر، أو أي دولةٍ أخرى. ولا هم كدولة يتحملون أن تعتبر مواقفي وأفكاري الحرة والنقدية محسوبةً عليهم. وأنا لا أنسى وقفة الأميرين السابق والحالي معي في أثناء خروجي إلى المنفى، وعدم تدخلهم في حياتي، وعدم محاولة تقييدي بأي شيء، علاوة على دعم المشروعات التي ذكرناها من دون شروط في الوقت ذاته، ولا أنسى موقف الشعب القطري عمومًا.

يقول بعضهم إن قطر تستفيد من ذلك. حسنًا، يحق لها ان تستفيد. لماذا لم يحاول الآخرون أن يستفيدوا. وإذا كانت دولة تستفيد من وجود مثقف عربي ومن منحه الحرية ليعمل وينتج، ويبني مؤسسات فكرية وتنويرية لتنتج وتبقى، فهذا جيد، ويُعتبر نقطة لمصلحتهم وليست ضدهم، والفائدة متبادلة. هذا أفضل من الأنظمة التي لا تستفيد إلا من وضع المثقفين في السجون.

وما دمنا في تفنيد الشائعات، فأنا أيضا لم أعمل يومًا في قناة الجزيرة، خلافًا لما روجه البعض.

• اخترت الدوحة مقرًا لك. لماذا ليس بيروت أو عمّان أو القاهرة أو دمشق؟

الحقيقة أنني تردّدت في هذا الاختيار. وفي النهاية أقمت حيث أعمل. أنا أحب دمشق كثيرًا، وكذلك بيروت وعمّان، ولي في هذه المدن أصدقاء كثر. لكن، هناك أمر مهم هو علاقتي بعرب الداخل.

ترددت كثيرًا على بيروت ودمشق وعمان. ولو أنني ذهبت وعشت في لبنان، فكأنني أؤكد التهم التي وجهها الإسرائيليون إليّ، مع أنني لستُ مهتمًا بما يقوله الإسرائيليون، لكني أتخوف على رفاقنا في الداخل، فهذا كان سيؤدي إلى ضرب إطار الحركة الوطنية في الداخل. وينطبق الأمر نفسه على سورية. وفي سورية، من غير الممكن تصور وجود حرياتٍ أكاديمية، فضلًا عن السياسية. كانت لي آنذاك علاقات ممتازة مع الرئيس بشار الأسد، لكن، كنت أتخيل لو أنني سكنت في سورية، فسيتولى أحد الضباط من الاستخبارات العلاقة معي.

بالتأكيد سيحترمونني بدايةً كواحد من العرب الضيوف. ولا أعتقد، من تجربتي مع المنفيين السياسيين في سورية، أن الأمور كانت ستقف عند هذا الحد، مع أنهم عرضوا عليّ أن أسكن في دمشق. والآن، أفكّر في ما لو عشت حقًا في دمشق، ثم حدث ما حدث، فماذا كنت أفعل؟ وحتى في بيروت، لا أعتقد أن الحرية مصانةٌ، مع تدخل زعماء الطوائف وحساسياتهم، فضلًا عن الأمان الشخصي.

أتيحت لي فرصة العمل بحرية والتنقل بحرية، وحصلت على أوراق تمكنني من التنقل، وتأسيس مركز بحوث في الدوحة. فأقمت حيث أعمل. ومنذ البداية، رحب بي القطريون، وأقمت في عمان فترة، ثم في قطر. وسكنت عائلتي في عمان. وظللت أربعة أعوام متنقلًا بين عمان والدوحة. ثم انتقلت العائلة إلى قطر التي وفرت لنا فيها تسهيلات الإقامة.

• أتخيل أنك كنتَ ستغادر حتمًا دمشق أو بيروت، بعد اندلاع الحريق العربي، وانقسام الناس عليه. وحتى أمنيًا، ما كان في إمكانك العيش في بيروت لأسباب أمنية جلية.

السكن الدائم في بيروت غير ممكن أمنيًا. أما عمان فأنا أزور هذه المدينة باستمرار، وعائلتي سكنت فترة في عمان، واستُقبلتُ فيها بشكل ممتاز، وأنا أحب الشعب الأردني، ولا توجد مشكلة للفلسطينيين في عمان. إلا أن وجودي هناك يعرّضني لمخاطر شتى. فالإسرائيليون يدخلون ويخرجون في كل يوم، وهم عرب ويهود، ويحق لي أن أحسب حساب كل ما هو غير متوقع، فإسرائيل تلاحقني، وما زال التحريض يطاولني شخصيًا كلما حصلت مشادة كلامية في الكنيست أو في الإعلام. أما في قطر، فالأمور مختلفة تمامًا، لأن علاقة صداقة تربطني بالأمير حمد الذي تعرفت إليه قبل أن أعرف ولي العهد، الأمير حاليًا، الشيخ تميم. ثم إن نصيبي أن أكون في العالم العربي، وألا أغادره إلى أوروبا. وقد أتيح لي العمل بحريةٍ هنا، ولا سيما في أثناء العدوان على غزة في عام 2008، فتحدّثت إلى وسائل الإعلام كما أريد. غير أن الاستخبارات الأردنية لم ترحب بظهوري إعلاميًا. ولم يرحبوا بالدعوات التي وجهتها إلي مؤسسات مختلفة في الأردن لإلقاء محاضرات. واضحٌ أنهم لم يرغبوا آنذاك في استفزاز الإسرائيليين، فبالنسبة إليهم كان يكفي الإقامة في الأردن. وعندما بدأت أفكّر في إقامة مركز للبحوث، وجدت أن في الإمكان تدبر

الأمر في الدوحة، وهذا يتيح لنا البقاء في العالم العربي وضمان الاستمرارية والحرية الأكاديمية في الوقت ذاته. وأعتقد أن هذا الخيار كان صحيحًا، وظلت عائلتي قادرةً على العودة إلى عمان، ومنها إلى فلسطين.

- **ما الأفكار التي تخليت عنها؟**

تخليت عن كثير من الأفكار، لكنني لم أتخلَّ عن القيم والمبادئ. الأفكار يجب أن يتخلى عنها الإنسان حين تبرهن التجربة إنها خاطئة. وحياة الإنسان، أي الإنسان الناضج، هي سلسلة من التخلي عن الأفكار، وتبني أفكار جديدة. الأفكار في المراهقة غير الأفكار في مرحلة البلوغ. والأفكار في البلوغ غيرها في مرحلة الكهولة. وكلما ازداد الإنسان علمًا لا يتعلم أفكارًا جديدة فحسب، بل يتخلى عن أفكارٍ قديمة. لكن، لا أتخلى عن القيم والمبادئ، فهي الأساس في الوجود الإنساني. فإذا اتضح للإنسان أنه عانى ضيق أفق أو قصور نظر وعدم تسامح في القيم والمبادئ فلا بأس، ففي الإمكان تطوير القيم والمبادئ أيضًا. والتغلب على التناقضات بين القيم والسلوك هو التحدي الأكبر أمام الإنسان. لكن، لا يجوز التخلي عن النواة الأخلاقية الرئيسة. فمثلًا حب الخير للناس ورفض الظلم هما جزء من تركيبة بنيتي الشخصية. أنا لدي شعور بالحرج أو شعور بالخجل، ويمكن تخجيلي بسهولة في أمور معينة. والتخلي عن هذه الأمور صعبٌ، لأنه جزء من البنية الشخصية. وثمة أمور عادية يقوم بها الناس أعتبرها عبئًا كبيرًا وتشعرني بالحرج الشديد لو قمت بها. ثم إنني أشعر بتأنيب ضمير شديد لأي ضرر يلحق بأحد. وهذا الأمر بنية راسخة في الشخصية لدي؛ إذا أسأت إلى أحد، ولو عن غير قصد، أُصاب بضيق شديد. أما القيم الرئيسة، مثل حب الخير للناس أو الصدق أو كره الكذب والنفاق، فضلًا عن رفض التمييز ضد البشر، ورفض أي احتقار للبشر وإذلالهم، والنضال في سبيل المساواة بين البشر، ومعاداة العنصرية، والسعي إلى الحرية واعتبارها جزءًا من جوهر الإنسان، فهذه قيم مكونة بقوة لحياتي، لم أتخلّ عنها يومًا.

لدى بعضهم أفكار ناجمة عن آراء مسبقة، أو عن عقائد حزبية، تجعلهم يحبون أناسًا معينين من دون معرفة؛ تحبهم لأنهم ينتمون إلى التيار السياسي نفسه الذي تنتمي إليه، ثم تكتشف كم كنتَ مخطئًا، وأن هذه المواقف مجرد عصبياتٍ

ضد أناسٍ لا تعرفهم، ثم تكتشف أنهم أناس طيبون ودوافعهم سليمة إجمالًا، وأن الآراء المسبقة غير سليمة. هنا، بالطبع، تتخلى عن الآراء المسبقة. وأنا تخليت عن كثير من هذه الأمور. وما زلتُ أتخلى عن مثلها كلما تقدمت في العمر، واكتشفت وجود بقايا منها في نفسي، والتجربة تجعل الإنسان أكثر تسامحًا. المشكلة الكبيرة أن نتعلم أن التعصب والغرور هما نوع من الغباء. الغرور يقيّد القدرة الذهنية على التفكير. وأي مسحة تعصب، ولو قليلة جدًا، إذا اكتشفتها أحاول التخلي عنها. وأي مسحة غرور، أو بقية من عدم التواضع المعرفي، أتخلص منها. وأعتقد أنني تخلصتُ من قسمٍ كبير من هذه العناصر، ولدي استعداد أكبر للتعلم في هذا العمر، وأصبح لدي استعدادٌ كبير للتسامح مع المختلف الآخر. والأمر الذي أرغب في الكلام عليه هنا هو أن البنية الأخلاقية للإنسان مهمة جدًا. فمن المحال أن أقبل اليوم أي إنسانٍ، مع أن مواقفه السياسية ممتازة، ووقف معي في إحدى الفترات، لكنه نذل يسرق أو يضرب أو يحتقر البشر أو أنه نصاب أو مخادع. الإنسان وحدة واحدة، والعنصر الأساس في تقويمي له هو النزاهة. الناس الجيدون يتصرفون تصرفًا جيدًا، والإنسان السيئ، حتى لو مُنح فكرةً جيدة ليدافع عنها، يسيء إليها. لذلك، أصبحت نوعية الإنسان الذي أتعامل معه (أو معدنه كما يقول أهلنا) مسألةً جوهريةً فوق الأيديولوجيات، وفوق جميع العقائد بالنسبة إلي.

من المشكلات الرئيسة والملحة اليوم في المجتمع العربي هي مشكلة الأخلاق. وتهميش المعايير الأخلاقية في التعامل، وعدم وضوح المنظومة الأخلاقية للمجتمع العربي هي مصيبة، بل دعني أقل إنها الكارثة. إنه العطب الأخلاقي الموجود في سلوك النخب وسلوك الناس. وتدفعني هذه المشكلة إلى التفكير كثيرًا. وعلى فكرة، أصبحت أكثر قناعةً بأن أهم ما يجب أن نعمل عليه في الفلسفة هو علم الأخلاق. هذا ما تبقى من وظيفتها فعلًا. وهو ناقصٌ عربيًا وإسلاميًا. وأتمنى أن يتاح لي الوقت لذلك، فلدي مشروعات غير منتهية. كما أصبحت على قناعة بأن العمل السياسي النضالي حاليًا يجب أن يتركز في المسألة الأخلاقية القيمية. ولهذا ابتعدت عن العمل السياسي المباشر الذي يقسم الناس في العالم العربي حاليًا إلى معسكرات تهمش الأخلاق، وتخضعها للانحيازات السياسية، أو تُتبِعها للعصبيات على أنواعها.

XIII

العودة إلى ترشيحا

• قارعت الصهيونية بروح البحّار الإغريقي العنيد. صورك في الكنيست وفي التظاهرات توحي بأنك كنت أحيانًا تهم باستعمال العنف ضد الصهيونيين. وها أنت الآن تقارع الاستبداد، لكن بروح المهاجر. هل استوطنت فيك روح المهاجر؟ وهل توقدت فيك أكثر شعلة الإبداع والإنجاز حتى صرت تقارع الزمن لإنجاز أمور كثيرة؟

الموافقة على توصيفك ستكون من قبيل عدم التواضع. أقول إن لدي حالة من القلق المستمر في جميع الأوقات والحالات. هناك أناسٌ ينامون مرتاحين، حتى لو كانت الخلائق حولهم تُقتل. ويأكلون بشهوةٍ حتى لو كان البشر حولهم جياع. أنا من الشخصيات القلقة التي لا تستطيع العيش مع الظلم من دون أن تعبّر عن موقف حتى من دون حساب. تنقصني الحسابات. ولو قمت بحسابات من نوع معين لما فعلت كثيرًا مما فعلته. ولربما خصصت وقتي كله لتخصصي وعملي الفكري كما يفعل كثير من العاكفين على بناء شهرتهم. لكني لا أرتهن لمثل تلك الحسابات، وأجزم أنني متحرر منها (وهو ما يشعرني بالرضا)، وهذا ما يفسر كثيرًا من خياراتي السياسية، وبالتالي مواجهة تبعاتها في مسيرة حياتي. أستطيع أن اقرأ الأوضاع بواقعية وموضوعية، إلا أنني بالتأكيد رجل غير براغماتي في حياتي. أنا في حياتي الشخصية رجل غير واقعي. هذا القلق المستمر الذي يرافقني منذ صغري في سياق حياتي وخياراتي السياسية والفكرية والإنسانية، ومن منطلق نقدي للواقع، يتوق إلى التفكير بتغيره إيجابيًا. أي إن هذا التوتر ليس قوة تدمير، بل قوة إبداع، وهو يدفعني إلى التعامل مع المحيط بتوتر إيجابي ومفيد. لا أقبل الظلم، وأفكّر فيه وفي ما يجب أن أفعل، وهذا يؤدي إلى جدليةٍ خلاقةٍ مع الواقع. والدافع عندي هو التوتر القيمي في العلاقة مع الواقع السائد، وهو الدافع الرئيس إلى العمل السياسي الذي لم يكن مهنتي في أي يوم، بل عمل أخلاقي وعمل قيمي، فضلًا عن أنه شأن نضالي. وهذا ما يميز النضال من

السياسة. لو كنت في فنلندا أو النرويج، ما كنت لأسعى إلى أن يكون لي دور سياسي مباشر، فهو ليس عملي. ولا أدري ما سيكون من أمري حينذاك. ربما تعلمت العزف والموسيقى، أو عمّقت ممارستي في التشكيل والفنون الجميلة، أو عكفت على كتابة الرواية، أو تفرغت للفلسفة بشكل كامل. أما هنا، في بلادنا، فالدافع هو أنني أريد أن أعبر عن شعبي، وعن الناس الذين أحبهم.

إن رفض الظلم ومظاهره، ورفض النفاق الاجتماعي غربةٌ ومنفى في الأماكن التي تنتمي إليها. والممارسة الفكرية والعملية في رفض هذه الظواهر هي عملية شطب لهذه الغربة، ونفي لهذا المنفى يحتاج إليه شخص مثلي كالهواء كي يتنفس.

مقارعة الظلم هوية وجودية، لأن الظلم ينفي الوجود الإنساني. وهي قضية كبرياء، لأن الظلم احتقار وإذلال للنفس والجسد. وفي رفض الظلم انتماء إلى الوطن والناس، وفيه غربة أيضًا، وفيه اغتراب عن الاستكانة. وعليك أن تعمل يوميًا على تجاوز هذه الغربة ونفي هذا المنفى. وهذه القيم هي ما حملته معي في الغربة من الوطن. في الماضي، كانت تراودني دائمًا فكرة مغادرة فلسطين إلى العالم العربي من دون أن أقدم على ذلك جديًا، أو أخطط له. فقد كانت الفكرة تراودني جرّاء الصراع المتعب والمستديم مع الواقع الإسرائيلي والواقع العربي في إسرائيل، وجرّاء الشعور بأنني لا أنتمي إلى بعض الأماكن، وأن هذه الدولة ليست دولتي، وأنني لا أنتمي إلى بعض العرب الذين يريدون الانتماء إلى إسرائيل. هناك مشكلة كبيرة في العلاقة بإسرائيل عند من يسمّون العرب في إسرائيل. إذًا، كانت عندي مشكلة حقيقية آنذاك. أن تكون وطنيًا فلسطينيًا عروبيًا وغير سلبي يعيش في إسرائيل هو أمر صعب جدًا، بل يقع على حواف المستحيل. ولا أبالغ حين أقول أنه عمل نضالي على مدار الساعة. ومن يقرأ ما كتبته في نص حب في **منطقة الظل** يفهم هذه التوترات كلها. لكن الخروج من فلسطين جاء رغمًا مني. لذلك، أنا أعيش في غربة، وهذا هو المنفى. ليس فعل الخروج إلى العالم العربي بحد ذاته منفى، لأن العالم العربي هو وطني. لو أقمت في ألمانيا لسمّيتها منفى، لكني أتيت إلى العالم العربي الذي لا أريد التعامل معه كمنفى. في الأصل أنا عروبي، ولا أستطيع التعامل مع العالم العربي كسائح أو كأنثروبولوجي يراقب ويسجل. الانتماء القومي يجعلني أصطدم بالواقع

العربي، لكنني لا أصطدم بواقع لا أنتمي إليه. هكذا تحديدًا ينتج المنفى، وليس في المكان ذاته. أصطدم عندما أبدأ الانتماء، وأنا منتمٍ إلى العالم العربي، ولأني منتمٍ أشعر بالغربة والاغتراب في هذا الواقع العربي. وهي غربة عميقة لأنها داخلية، أو تنبع من داخل الانتماء.

حين كنت في فلسطين وفي البرلمان لم أكن لأصطدم مباشرة بالاستبداد في العالم العربي، بل بالصهيونية. لكنني اليوم موجود هنا ولست غائبًا؛ موجود وليست عندي حجة غياب. لذلك، أناضل ضد الظلم والاستبداد والفقر وعدم المساواة في العالم العربي، وهو استمرار للنضال في سبيل الحرية والمساواة ومن أجل التحرّر الوطني، أي استمرار للمقاومة التي هي مقاومة للظلم. المقاومة عندي ليست مجرد كلمةٍ أو كنيةٍ لجماعة من البشر، أو لطائفةٍ كما أصبحت التقليعة أخيرًا. المقاومة هي مقاومة الظلم ورفض الظلم. أما من الناحية الجسدية أو الحركة الجسدية في المكان، فأنا أميل إلى الاستقرار وعدم السفر ليكون لدي متسعٌ من الوقت للكتابة. فأنا سافرت كثيرًا جدًا، وصرت أرى في السفر إضاعةً للوقت، وربما بت أكره السفر. ما عاد لدي حب الاستطلاع للأماكن ولأناس جدد، بل أصبح لدي حب الاستطلاع في البحث وفي الكتب، فأكتشف في كل يوم ما علي أن أقرأه ولا تكفيني الأيام المتبقية من حياتي. هذه الحقيقة وحدها تكفي لتصيبني بالفزع، فأنا لن أتمكن من قراءة جميع الكتب التي أريد قراءتها، ولو عشت ستين عامًا أخرى. هذا فجيعة.

لا أميل إلى اكتشاف الأماكن، بل أميل إلى البحث الداخلي والتأمل في النفس البشرية؛ إنه استطلاع داخلي وبحث دؤوب في دواخل نفسي. ما عاد عندي، كما قلت، حب استطلاع المدن الجديدة والتعرف إلى أناس جدد. صارت هذه الأمور لا تجذبني على الإطلاق؛ فقد تعرفت إلى آلاف البشر، وصار التعرف إلى أناسٍ جدد بطريقة عابرة يتعبني. وما عادت هذه الأمور تجذبني. إنها هجرة روحيةٌ نفسيةٌ فكرية، لكنها ليست هجرةً في المكان، فأنا الآن لا أحب أن أسافر، ولذلك قلّما ألبي دعواتٍ لإلقاء محاضرات. ألقيت ما فيه الكفاية من الخُطب والمحاضرات. أحيانًا أستجيب للدعوات في العالم العربي، ولا أستجيب للدعوات في الخارج إلا نادرًا. ما يهمني هو التفرغ للقراءة والإنتاج البحثي والفكري في ما تبقى من

العمر. فأنا الآن أبتعد بالتدريج عن العمل السياسي، وبشكل كامل عن كل ما له صلة بالعمل الحزبي. فقد أديت دوري في هذا المجال، ولا أعتقد أني أريد أن أنشئ مؤسسات جديدة بعد. فهذا يكفي.

- **هذا البوح حارق جدًا، إنها زفرات تقوم مقام الشعر الجميل والأدب الرفيع.**

ربما.

- **لم تغادر فلسطين بالتأكيد. ومع ذلك، أسألك متى ستعود إليها؟**

هذا سؤال يمكن أن يجيب عنه كل لاجئ فلسطيني. أنا حاليًا جزء من الشتات الفلسطيني. أما العودة الشخصية إلى فلسطين خارج إطار تحقيق مبدأ حق العودة، فهي تعني العودة إلى السجن الإسرائيلي، وليس إلى فلسطين.

العودة إلى السجن الحقيقي أي إلى الزنازين الإسرائيلية، أليس هذا ما تقصده؟

لا تعني شيئًا آخر على الإطلاق غير ذلك. كان عليّ أن أقرّر هل أريد ذلك؟ أناقش ذلك مع عائلتي، ومع الحركة الوطنية في فلسطين، ومع نفسي، ويقولون لي: ما الفائدة من السجن؟ هل يسلِّم المناضلون في سبيل التحرر ودفع الظلم أنفسهم إلى جلاديهم، وإلى حماة الاستعمار الاستيطاني ومنتجي الظلم؟ ليس المناضلون شخصيات مازوخية تختط المسار النضالي من أجل الاستمتاع بإحكام سيطرة أعدائهم على أنفاسهم وأجسادهم وتفصيلات حياتهم.

التاريخ البشري لا يعرف مناضلين كانوا يسعون إلى تسليم أنفسهم لقمة سائغة إلى أعدائهم، بل على العكس من ذلك، فهم يُتعبون أعداءهم بنضالهم وبصعوبة القبض عليهم. تصلني رسائل من سجناء يريدون الخروج من سجنهم؛ يضربون عن الطعام، ينتظرون عمليات تبادل للأسرى، وهذا مفهوم ونضالي. وبعض رسائلهم يتضمن عبارات تثمين لأني فوتت على الإسرائيليين فرصة زجي في السجن. ولي صديق سجين محكوم بالمؤبد، اسمه وليد دقة أمضى ثلاثين عامًا في السجن، كتب إلي رسالةً يؤكد لي فيها كم أنني على صواب بتجنب السجن. وهذا هو سؤال العودة بالنسبة إلي، وهو ليس عودة إلى فلسطين، بل إلى السجن الإسرائيلي. لو كانت عودة إلى فلسطين، لما تردّدت لحظة واحدة. أما

العودة إلى السجن الإسرائيلي كي يبدأ الذين يطالبونني اليوم بالعودة بالهتاف من أجل إطلاق سراحي، فلماذا هذا اللف والدوران؟ السجن ليس هدفًا، بل يجب أن يتجنبه المناضلون. إن الغياب عن فلسطين جسديًا لا يعني على الاطلاق إدارة الظهر لنضال الشعب الفلسطيني، بل على النقيض من ذلك، فنحن نمارس عملًا متواصلًا له فائدة للأمة العربية ولفلسطين. وفي اللحظة التي تُزال فيها التهم الأمنية عني أعود فورًا إلى فلسطين لأتابع النضال هناك، لكن بأدوات أخرى تختلف عن تلك التي مارستها قبل خروجي القسري. وأنا متأكد من أن جميع المؤسسات التي بنيتها في فلسطين وسلمتها إلى غيري، تدار من دوني. وسأعود إلى الكتابة والإقامة في مكان محدّد في الجليل. وكنت أحلم في الأعوام الأخيرة قبل مغادرتي فلسطين أن أتقاعد في بلدة والدي.

• في ترشيحا في أعلى الجليل.

نعم، وأن أبني فيها بيتًا وأعيش فيه بهدوء، لأنني أصبحت أحبّ الريف، وما عدت أطيق جو المدن الخانق. أحب الريف، وأحب أن أسكن فيه. وهذا لم يتحقق مع الأسف. كانت إحدى خططي أن أترك العمل البرلماني، وأتفرغ للإنتاج الفكري، مع أنني، حتى في أثناء العمل البرلماني، كتبت عددًا من الكتب. لكن، ما رغبت فيه قبل خروجي إلى الوطن العربي أن أتفرغ للبحث في ترشيحا التي هي جزء من تكويني[1].

• مع أنك لم تعش فيها.

لا، لا. لكن، كنا نمضي الصيف فيها في مرحلة الطفولة. فترشيحا مرتبطة لدي بالطفولة والصيف.

• الصيف في الطفولة هو الانطلاق في أحضان الطبيعة واللعب والتخفف من أعباء الدراسة.

---

(1) تقع بلدة ترشيحا في الجليل الغربي، وترتفع نحو 500 متر عن سطح البحر. قصفها الطيران الاسرائيلي في عام 1948، واحتلتها قوات الهاغاناه في 30 تشرين الأول/ أكتوبر 1948 في عملية حيرام، فهجرها معظم سكانها إلى سورية ولبنان.

أمضيت مواسم الصيف وطفولتي كلها في ترشيحا وفي قرية أخرى هي الرامة، وصرفت الصيف وراء الصيف مع أقاربي في الجبال والسهول والهضاب، وأكاد أعرف كل نبتةٍ وكل حجر في تلك البقاع. وكنت أحلم دائمًا بالعودة إلى تلك الربوع. أردت أن أعود إلى الجليل، الجليل تحديدًا، لا إلى رام الله. لكن إذا كانت العودة إلى ترشيحا مستحيلة، وأتيحت لي أي قرية أو مدينة في فلسطين بما في ذلك الضفة الغربية، فلن أتردد أيضًا. أنا أتحدث إليك عن رغباتي.

• إذًا، إلى ترشيحا، لا إلى أي قرية غيرها.

ولا حتى إلى الناصرة. الناصرة جزء من الجليل، لكنني أريد العودة إلى الجليل الأعلى المتاخم لحدود لبنان، أي إلى الجبل وقريبًا من البحر. تلك هي المنطقة التي أحبّ أن أتقاعد فيها.

• ولدتَ في الناصرة، وهي إحدى أهم المدن في تاريخ المسيحية. ماذا تعني لك هذه الولادة؟

لا أعتقد أنني فكرت بما تفكر به. الناصرة بالنسبة إليّ هي المدينة التي ولدت ونشأت فيها من دون الانتباه إلى جميع الخلفيات التاريخية التي تعني ربما الناس من الخارج. بالنسبة إلي، كانت بلدة عادية متوسطة الحال، وكنا فيها شبه غرباء، لأننا في الأصل من قرية أخرى هي ترشيحا، وأمي من قرية أخرى جميلة، هي الرامة في منطقة الشاغور على سفح جبل حيدر. وسكنا في حي معظم سكانه لاجئون أصلًا من قرى محيطة بالناصرة من جهة الغرب مثل المجيدل ومعلول. أما الناصرة فكانت بلدة، لا هي قرية ولا مدينة، انتميت فيها إلى حلقة أصدقاء ورفاق ومعارف فحسب، وما زالوا أصدقائي. الناصرة هي المدينة التي تربيت فيها في بيت والديّ، وأنشأت فيها بعض صداقاتي المستمرة، وذهبت إلى مدرستها، ولم تشغلني في أي يوم مكانتها التاريخية في تاريخ المسيحية.

• قصدت من هذا السؤال القول: هل ترك مكان الطفولة أثرًا في تكوينك الشخصي، ولا سيما يساريتك المبكرة، لأن الناصرة اشتهرت كمدينة يسارية؟

تعريفاتي لليسار مختلفة. لم أرَ في الناصرة مدينة يسارية. كان فيها حزب

شيوعي شبه أهلي محلوي محافظ. هذا هو التعريف الصحيح، وليس يسارًا أو يمينًا. ولم تكن العائلات التي سيطرت على المدينة، في مرحلة من المراحل، يمينًا، بل قيادات تقليدية ذات طابع أهلي تشكل وسيطًا بين السكان والحكام أيًا كانوا. لذلك، لم أرَ أن هؤلاء يمينيون، ولم أرَ في الحزب الشيوعي يسارًا، بل مجرد إطار لتمثيل نخبٍ جديدةٍ من مثقفين ولاجئين من سكانها أو من الذين وفدوا إليها، وخسر لاحقًا هذه القاعدة الاجتماعية. وفي بعض الأحيان، أدت الطائفة دورًا ما في هذا الشأن؛ فترى الروم الأرثوذكس يميلون غالبًا إلى الشيوعية، وكانوا يميلون إلى روسيا قبل الاتحاد السوفياتي، وهذا أمر تاريخي مفهوم. وهنا، لا أرى أي يسار في هذا الموضوع. وفي ثقافتي المنزلية كانت هنالك أدبيات يسارية وفكرًا يساريًا، وكذلك في الخطاب السياسي. كنت في بيتٍ يساري فعلًا. لكن، في الممارسة تعلمت أن الأمور في الواقع تختلف عن وعظ الوالد الأيديولوجي والكتب الماركسية. وكنت قلقًا ومنزعجًا، فأنا أميل إلى الخطاب اليساري، لكن من ناحية الممارسة كنت أجد فجوةً كبيرة بين الخطاب والواقع. وكان هذا الأمر دافعًا لي إلى التعامل بشكل نقدي مع هذه التنظيمات والأحزاب.

- **كيف تتذكّر العائلة: الوالد والوالدة والأخوة؟**

كان منزلنا بيتًا طبيعيًا، أي أننا نشأنا في جو دافئ، وفي جو من الحنان والعلاقات الأسرية الطيبة، وهي مستمرة حتى اليوم بين الأخوة. لم نشكُ من خلافات عائلية، أو من أجواء مشحونة، ونشأنا بين والدين محبين، ويكافحان لإنهاء الشهر بالراتب المحدود بكرامة. الوالدة مدرّسة بسيطة وعاطفية جدًا، تنهمر دموعها لأبسط الأسباب. أمضت حياتها تحاول التخلص من وظيفة التعليم وتربية خمسة أطفال في الوقت ذاته. من ناحية أخرى، كان الوالد يتمتع بتفكير عقلاني، إذ كان متأثرًا جدًا بالعقلانية الغربية والماركسية، وناقدًا للدين والتخلف، ويعبّر عن هذا بشكل واضح في النقاشات العامة، مع تأكيد انتمائه القوي جدًا إلى فلسطين والعرب. إذًا كان هناك جو عروبي في البيت. ومع أنه يساري، فقد كان عروبيًا جدًا، وصديقًا للثقافة الإسلامية. لقد قرأت القرآن في بيت رجلٍ يساريٍّ علمانيٍّ من أسرةٍ مسيحيةٍ كاثوليكية.

• هل تعني ترشيحا لك أمرًا مميزًا؟

نعم. هي بالنسبة إلي انتماء عائلي، وفي الوقت نفسه، تشكل التضاريس الطبيعية في ترشيحا جزءًا من هويتي بمعنى ما. ولا تزال الطبيعة في الجليل الأعلى تسحرني، وهذه البيئة الطبيعية هي التي أنتمي إليها. أضف إلى ذلك وداعة المكان والسكان. وترشيحا هي البيئة الأولى لي، وهذا يتعلق بأجواء الكنيسة وأجواء أيام الآحاد وأجواء الأعراس. وهي قريةٌ فيها كثير من الموسيقى، ويكاد يوجد في كل بيت عود أو آلة موسيقية أخرى.

• كان الوالد مناضلًا نقابيًا، وعضوًا في اللجنة القومية في ترشيحا قبل النكبة. من تتذكّر من زواره في منزلكم؟

كان يتحسّر دائمًا على أن معظم أصدقائه أصبحوا لاجئين في سورية ولبنان. وتعرفت إلى أبنائهم لاحقًا. أنا وأخوتي ولدنا في الناصرة بعيدًا عن هذه الأجواء. لكن، من جهة أخرى، تعرفت في البيت إلى القيادات الشيوعية أمثال فؤاد خوري، وفي مرحلة لاحقة متأخرة توفيق زياد. وكان لنا جار من غزة صديق للعائلة هو محمد خاص، وكان يحدثنا كثيرًا عن ظروف النضال في غزة في ظل الحكم المصري.

• عاش والدك غربتين: غربة المكان، فهو مهاجر من ترشيحا إلى الناصرة، وغربة السياسة بعد هجرته الحزب الشيوعي.

هذه كانت حسرة كبيرة. صداقات فترة العمل القومي كلها اندثرت. ذهب الناس هنا وهناك وتشرّدوا، وبقي القليل منهم.

• كان والدك عضوًا في اللجنة القومية في ترشيحا قبل حرب عام 1948.

نعم، كان عضوًا في اللجنة القومية وناشطًا في نقابة عمال شركة نفط العراق (IPC) في حيفا، وعضوًا في عصبة التحرر الوطني. وكشيوعي أيّد قرار حزبه بقبول قرار تقسيم فلسطين في عام 1947، وشارك في توزيع منشور عصبة التحرر ضد جيش الإنقاذ، فقبض عليه. لكنه كان مناضلًا نقابيًا، ودافع عن بلده بالسلاح بعد أن تلقى تدريبًا جيدًا في قوة حدود شرق الأردن. بهذا المعنى، كان لديه تاريخ نضالي. ومع ذلك ترك العمل الحزبي في مرحلة

مبكرة في الخمسينيات، وانصرف إلى القراءة. لقد تناقشت معه مطولًا في قرار التقسيم، وكان يعتبر موقف الشيوعيين المؤيد للقرار في حينه هو الوطنية الحقيقية، وأن الأنظمة العربية كانت رجعية وخائنة. إلا إنه اقتنع لاحقًا بخطأ موقفه وموقف أعضاء عصبة التحرر الوطني في شأن قرار التقسيم، وتوفي وهو مقتنع برأيي. وشرح لي مرة كيف وافقوا على قرار التقسيم. كان الأمر في الحقيقة مجرد انصياع للموقف السوفياتي من دون تفكير، كما ينصاع الكهنة في الكنيسة الكاثوليكية لمراسيم الفاتيكان وقرارات مجمعه. كان يعتبر موقفه ذاك الوطنية الحقيقية، وأن الأيام أثبتت صحة هذا الموقف، وهذا غير صحيح بالتأكيد. أنا لم أعرفه مناضلًا ميدانيًا، بل عرفته موظفًا في دائرة الصحة، معتكفًا في البيت بعد العمل، ومحبَطًا. وهنا نتحدث عن عائلة متوسطة، دافئة ومهتمة بالعلم وبالثقافة، وذات نزوع وطني يساري.

• **هل تتذكّر اليوم رفاق الطفولة؟ وهل لمع منهم أشخاص معينون؟**

أتذكرهم بالتأكيد. هناك من أصبح أستاذًا في الجامعة. أما إذا كنت تقصد من لمع في السياسة فأقول لك أن أبناء الفئات التي ننتمي إليها ذهبوا، في معظمهم، إلى المهن الحرة، كالأطباء والمهندسين والأساتذة، فتجد بين من كانوا من المجتهدين الأذكياء طبيبًا ممتازًا أو جراحًا ممتازًا أو مهندسًا معروفًا أو أستاذًا جامعيًا. لكن، في قضايا السياسة والفكر، انفردت بهذا الشأن من بين أقراني الأوائل زملاء المدرسة. عرفت لاحقًا فنانين وكتابًا وشعراء ومخرجين وممثلين من جيلي، لكن لم يكونوا من بين زملائي في المدرسة. أما أبناء جيلي من السياسيين فجاءوا من بين زملائي في الجامعة إبان الحركة الطالبية. اتجه هؤلاء إلى السياسة في أحزابٍ مختلفة، ومنهم من أصبح نائبًا في البرلمان عن أحزابهم، وأصبح بعضهم خصومًا سياسيين، وبعضهم حلفاء وأصدقاء ورفاق درب. وهذا بالنسبة إلي فصل أُغلق الآن.

• **هل تتذكر قراءاتك الأولى؟**

كان البلد منعزلًا ثقافيًا إلى حد بعيد. وكانت هناك دار نشر صغيرة في الناصرة، بل مطبعة اسمها مطبعة فؤاد دانيال تعيد طباعة الكتب العربية التي يتم تهريبها من الخارج، بطريقة التصوير (الأوفسيت). وكان هناك مشتركون في

«منشورات» هذه المطبعة، كالمشترك في الجريدة أو المجلة. وكان فؤاد دانيال يوزع الكتب على البيوت للمشتركين كما توزع المجلة. وكان والدي مشتركًا في تلك المطبوعات التي كانت تنشر للأدباء المصريين أمثال طه حسين وخالد محمد خالد وعباس محمود العقاد. وبتأثيرٍ من هذه المكتبة، قرأت مؤلفات توفيق الحكيم كلها، ومؤلفات طه حسين، ومؤلفات خالد محمد خالد وسلامة موسى، وجميع التنويريين في تلك الحقبة.

أُحرقت مكتبة الوالد مرتين في حياته، لكنه استمر في شراء الكتب، وكانت لدينا دائمًا بقايا مكتبة فيها أعداد من مجلة **الهلال** المصرية وأعداد من مجلة **المختار** - ريدرز دايجست (Readers Digest) ونسخ من القرآن والتفاسير، وأدبيات شيوعية كثيرة. وكان والدي مشتركًا دائمًا في جميع منشورات دار التقدم في موسكو. كما توافرت في البيت كتب علمية بالمعنى الدقيق للكلمة من علم النفس حتى الفيزياء. وبما أنني كنت مهتمًا بالعلوم في صغري فقد كنت مقبلًا عليها بشغف.

• لم تكن كتب دار التقدم تحتاج إلى تهريب. أَليس كذلك؟

نعم، كانت موجودة، وكانت تصل من موسكو من خلال «المكتبة الشعبية» التابعة لجمعية الصداقة مع الاتحاد السوفياتي (انتبه كانت هذه جمعية الصداقة بين إسرائيل والاتحاد السوفياتي، لكن العرب كانوا يسقطون باقي التسمية حرجًا). وهذه المكتبة لم تكن تبيع إلا الكتب السوفياتية وبعض الكتب المدرسية. وتعرفت من خلالها إلى الأدبيات الشيوعية وبعض الأدب الكلاسيكي الروسي.

• الكتب العربية كانت تأتيكم من مصر. هل كانت تأتيكم كتب غيرها من دمشق أو من بيروت؟

لا، إلا إذا طُبعت في مصر. وفي وقت متأخر، قرأت نجيب محفوظ ويوسف إدريس وروايات حنا مينة وجرجي زيدان وكتابات غادة السمان وكوليت خوري وشعر نزار قباني.

• ما الكتاب الذي ترك فيك أثرًا في البدايات الأولى؟

لا أتذكّر على وجه الدقة. وفي إحدى الفترات، شُغفتُ بسلامة موسى ومارون عبود، ثم أصابتني حمى توفيق الحكيم ومسرحياته، ثم فجأة أُغرمت بكتابات خالد محمد خالد. وفي مرحلةٍ مبكرة، أحببت مكسيم غوركي وتشيخوف وديستويفسكي، لأن الكتب السوفياتية التي كانت متوافرة في الناصرة شملت الأدب الروسي الكلاسيكي، وكنا نقرأ الأدب الروسي الكلاسيكي بشغف. هذه قراءات مرحلة الصبا.

• **مثل رواية «الأم» لمكسيم غوركي[2].**

طبعًا. لكن قرأناها كرواية يسارية. وكانت رواية **كيف سقينا الفولاذ** تنقلنا إلى عوالم أثيرة. وهنا أقصد بالأدب الروسي الكلاسيكي غوغول وديستويفسكي، وحتى شعر ليرمنتوف وبوشكين.

• **قرأت بالطبع «عشرة أيام هزت العالم».**

عشرة أيام هزت العالم كتاب مختلف. هو عن ثورة أكتوبر 1917[3]. وهذه الكتب كنا نقرأها بشغفٍ شديدٍ، ومن دون توقف. وهذا كان الفارق بيننا وبين باقي التلاميذ في المدرسة. هم يقرأون أرسين لوبين (سلسلة اللص الظريف[4])، في حين كنا نقرأ عن حرب الأنصار السوفياتية في الحرب العالمية الثانية وكتب لينين. وهذا يعني وجود عالمين مختلفين في المكان نفسه. وقد تُرجمت إلى العربية عن دار التقدم عشرة كتب على الأقل عن مقاومة النازية، وكنا نقرأها، في حين يقرأ أترابنا سوبرمان والرجل الوطواط. لا أدري الآن من كان على حق أكثر. ربما أضعنا طفولتنا في الكلام على بطولات الشعوب.

---

(2) تحكي هذه الرواية المعروفة جدًا قصة الشاب بافل وصديقته ساشا وأمه بيلاجيا وحياتهم في العهد القيصري بعد فشل ثورة 1905. وفي هذه الرواية التي انتهى غوركي من كتابتها في عام 1907 تنبأ بثورة جديدة ضد النظام القيصري، وهو ما وقع في عام 1917.

(3) **عشرة أيام هزت العالم** للكاتب الأميركي الشيوعي جون ريد. وقد ظهر هذا الكتاب في نيويورك في 1 كانون الثاني/ يناير 1918، ويتحدث عن ثورة 1917، وعن مشاهدات المؤلف في مدينة بتروغراد.

(4) ابتكر موريس لابلان (1864-1941) شخصية أرسين لوبين، أو اللص الظريف، وشهدت هذه السلسلة رواجًا عالميًا هائلًا.

• **هل جذبتك الموسيقى؟**

طبعًا. أحبّ الموسيقى خصوصًا الشرقية. وفي مرحلة متقدمة صرت أحب الموسيقى الكلاسيكية وموسيقى الجاز[5]. لكن في البيت كان والدي يحب الرحابنة كثيرًا، وعبد الوهاب بشكل خاص، وأم كلثوم.

• **لكنك لم تتعلم العزف؟**

لا. كنت أتمنى، لكن لم تكن الأمور ميسرة، ولم تجرِ حياتنا على هذا المنوال.

• **هل كان في الناصرة دور للسينما؟ وهل كنت مغرمًا بالأفلام؟**

طبعًا. في طفولتي كانت هنالك دور سينما أغلقت لاحقًا. وكنت مغرمًا بالسينما.

• **هل كانت الأفلام التي تعرض في الناصرة عربية؟**

بعد حرب 1967 راحت تردنا أفلام عربية. قبل ذلك، كانت الأفلام أجنبية. وبسبب انفتاح الضفة الغربية علينا بعد 1967 صارت الأفلام تتدفق علينا من الأردن.

• **كنا نسمع، ولا أدري إن كان هذا الكلام صحيحًا، أن في بعض أحياء اليهود الشرقيين مثل رامات غان كانت تُعرض أفلام ليلى مراد وأفلام عربية أخرى، ولا سيما إذا كان الممثلون فيها يهودًا مصريين أو عراقيين. هل صحيح هذا الكلام؟**

نعم. لكن لم تكن لنا أي علاقة بهذه الأجواء. تعرّفت إلى الأفلام العربية في أجواء عربية، وما كنا نعرف رامات غان أو غيرها[6]. أما اليهود العراقيون فقد تعرفنا إلى بعض منهم في مرحلة لاحقة جدًا.

---

(5) الجاز هي موسيقى المظلومين الأميركيين ذوي الأصول الافريقية، وهو تعبير عن الاحتجاج على الظلم. وتحولت موسيقى الجاز، بالتدريج، إلى لغة موسيقية عالمية تدعو إلى العدالة والسلام. ونشأ الجاز في البداية في ولاية نيو أورلينز، وكان يتسم بالصخب والمرح والتمرد. وإلى جانب الجاز ابتكر السود أغاني «البلوز» وهي تميل إلى الشكوى والحزن، و«السول» وهي نوع من الرجاء الديني والخلاص الروحاني والأمل معًا.

(6) تقع رامات غان شرق مدينة تل أبيب، وفيها جامعة بار إيلان ومجموعات صهيونية متطرفة، فضلًا عن عدد كبير من العراقيين اليهود.

• كانوا يساريين في معظمهم؟

كان قسم منهم يساريًا، وبعضهم ظل يساريًا، وآخرون كانوا يساريين وأصبحوا يمينيين، وقسم كبير جاء مع الحركة الصهيونية، واندمج في المؤسسة الإسرائيلية، وشكل نخبًا ناطقة بالعربية للمؤسسة الإسرائيلية. وهذه النخب هي التي أطلقت إذاعة إسرائيل بالعربية والبرامج العربية في التلفزيون، فضلًا عن أن نصف أقسام اللغة العربية في الجامعات الإسرائيلية أدارها يهود عراقيون.

• في أثناء يفاعتك، من هي الشخصيات العربية التي استولت على مخيلتك؟

طبعًا جمال عبد الناصر، لأننا بدأنا نسمع كلامه في الإذاعة، ثم في التلفزيون، ونتأثر بخطبه وشعاراته، وأحمد الشقيري الذي كنت أستمع إلى خطبه بحماسة في الإذاعة أيضًا. ومن الشخصيات العربية أحمد بن بلة. لكن، ما كدنا نتعرف إلى إسمه أكثر حتى أصبح سجينًا. كنا نعرف هذه الأسماء كلها، وكل من تكرهه إسرائيل كنا نحبه. هذه هي المعادلة التي سادت في ما بيننا: كل من تحرّض إسرائيل ضده في الإذاعة نحبه حتى لو اتضح لنا أنه لا يستحق ذلك الحب. كنا متأثرين بالدعاية الناصرية ضد أي بلد آخر، لأن هناك أشياء نتأثر بها غريزيًا من غير أن نقلّب وجوهها. كنا سريعي التقسيم للناس بين رجعيين وعملاء للاستعمار ووطنيين. لاحقًا فهمنا أن الفروق لا تكون دائمًا حقيقية.

• ساهمتَ في تأسيس اللجنة القطرية للطلاب العرب في المدارس الثانوية في عام 1973، وانتُخبت رئيسًا لها في مؤتمرها الأول في 6 أبريل/ نيسان 1974، وكنت في السابعة عشرة فقط. كيف تستعيد اليوم تلك الفترة؟

تبلورت لدي الفكرة وأنا في الصف الحادي عشر الثانوي، ثم سعيت من خلال النقاش والتواصل مع الأصدقاء والزملاء الطلاب في مدارس أخرى إلى شرح الفكرة وأسبابها ومسوغاتها والترويج لها والدفاع عنها. بطبيعة الحال لم تكن مجرد فكرة طرأت في لحظة صفاء، بل كانت ناجمة عن شعور بالتمييز العنصري ضد الطلاب العرب، وضد المدارس العربية، وعن شعورٍ مبكّر بمسألة الاغتراب عن المناهج التدريسية، لأننا كنا ندرس تاريخ الصهيونية، ولم نكن ندرس تاريخ فلسطين. وكنا، خصوصًا مَن له ثقافة وطنية مكتسبة من البيت، نشعر

بالاغتراب تمامًا. وكثيرًا ما ناقشت رفاقي في هذه الأمور، وكنت أشير عليهم إن هذا الدرس عن التاريخ العربي والإسلامي مبتور وناقص، علاوة على أن الأدب العربي الحديث لا يدرّس البتة. وكنا أيضًا نقارن أوضاع مدارسنا بأوضاع المدارس اليهودية. ومن هنا، نشأت لدي فكرة تأسيس لجنة لتحويل هذا الشعور بالتمييز ضدنا وضد ثقافتنا إلى عمل مؤسسي يجمع الطلاب ويناضل ضد هذا الواقع. ومن دون مثل هذا العمل المؤسسي ينحدر النقاش في شأن التمييز ضدنا وضد مدارسنا وثقافتنا إلى حالة تذمر واستياء، أي إلى حالة توتر سلبية منكفئة وغير منتجة. وبالفعل بدأ تأسيس اللجنة في عام 1973، أي عندما كنت في الصف الحادي عشر. وتأسست بالفعل في العام نفسه، وحدّدنا موعد المؤتمر في 6 نيسان/ أبريل 1974. وعقد المؤتمر، وأنا في الصف الثاني عشر. وكان ذلك المؤتمر هو الأول للثانويين العرب، وكلفني جهدًا كبيرًا، لأني كنت أجول على المدارس والتقي الطلاب وأناقشهم في أهمية هذه المبادرة كرافعة تمثيلية للطلاب العرب تدافع عن حقوقنا في رفض التمييز وإظهار شخصيتنا وهويتنا العربية في مواجهة الصهيونية. وأدعو الطلاب، فوق ذلك، إلى تنظيم أنفسهم لانتخاب مندوبين عنهم إلى المؤتمر الأول. لم يكن هذا الجهد سهلًا، كنت أجوب المدارس وألتقى الطلاب في المناطق المختلفة في ظروفٍ من الملاحقات الأمنية. في هذه المرحلة المبكرة بدأت التعرف إلى مجتمعي فعلًا؛ ثمة مديرو مدارس مرعوبون راحوا يهددون الطلاب ويحذرونهم من الاستجابة للفكرة، وأساتذة منقسمون بين خائفين ومنشغلين بمتطلبات المعيشة، وبعض الشجعان الوطنيين المنخرطين أصلًا في صراع مع ممثلي الوزارة.

كان مؤتمرًا كبيرًا وأثر في الطلاب وغير الطلاب تأثيرًا مهمًا، وأعتقد أنه كان أول تنظيم حقيقي للجماهير العربية في الداخل. وقد جرى انتخاب أعضائه من جميع المدارس، ثم انتخب المؤتمر لجنةً قطرية، وانتخبت رئيسًا لهذه اللجنة عامين، وبقيت رئيسًا لها حتى بعد أن أنهيت دراستي الثانوية كي أبقى في قيادة هذه اللجنة. وقد انتخب باسل غطاس نائبًا لرئيس اللجنة، وعمل معي في التأسيس، وأصبح لاحقًا رئيسًا للجنة الطلاب العرب في كلية الهندسة التطبيقية (التخنيون)، وهو الآن نائب في البرلمان عن التجمع. ومن المؤسسين إدريس تيتي الذي أصبح

عالم رياضيات معروفًا، وأفنان إغبارية، وغيرهما طلاب وطالبات كثر. نحن نتحدث هنا عن مرحلة مبكرة في حياتي.

عقدت اللجنة عددًا من المؤتمرات ونظمت عددًا من الأيام الدراسية، ووضعت البرامج التي تعالج قضايا التعليم، ونفذت إضراباتٍ في بعض الحالات. كانت مؤسسةً وطنيةً حقيقية وتنظيمًا عربيًا في آن. وحتى قبل أن يؤسس اتحاد الطلاب الجامعيين العرب، كانت هناك لجان للطلاب العرب في الجامعات، إذ لم تكن هناك تنظيمات عربية شاملة. وكان هؤلاء الطلاب الكوادر الأولى للجيل الوطني آنذاك. ولاحقًا، تطورت الأمور أكثر، وانتقلنا إلى الجامعات. وكان هناك بعض ناشطي لجان الطلاب العرب في الجامعات التي كانت تشهد نهضة آنذاك، فتعرفنا إليهم وتعاونا معهم، وساعدونا في التنظيم. هذه، كما أقول، مرحلة مبكرة ولا يمكنني ذكر جميع الأسماء. وتشكلت في تلك المرحلة صداقات شخصية عديدة، ومنها ما زال مستمرًا، واكتفيت بذكر بعض الأسماء المعروفة، وليس في وسعي تعداد الأسماء كلها. ليس المهم أني انتُخبت رئيسًا لهذه اللجنة منذ البداية، بل إن اللجنة القطرية للثانويين العرب شكلت نوعًا من البدايات المهمة جدًا في النضال السياسي لعرب الداخل وتنظيمه على أساس قومي، لأنها تنظيم يخترق الجغرافيا والاتجاهات السياسية ويرتكز على برنامج خاص للطلاب العرب. إنها التجربة الأولى التي أتاحت أن ينتظم عرب على أرض 1948، وعرب وحدهم، في إطار خاص على أساس قضايا خاصة بهم وللدفاع عن أنفسهم. ويمكن الادعاء أن هذه هي النواة الأولى لتنظيم العرب على أساس قومي في مناطق 1948 كلها (ولهذا سميت اللجنة القطرية). وأذكر أننا عقدنا مؤتمرات عدة لبحث مناهج التدريس شارك فيه المعلمون الوطنيون. وخاف المعلمون عمومًا عواقب ذلك، غير أن بعضهم حضر ضيفًا وجلس في الصفوف الأمامية. وحاولت وزارة المعارف منعنا من عقد ذلك المؤتمر.

• بهذه الصفة، شاركت في فاعليات يوم الأرض في عام 1976.

في عام 1976 كنت أمثّل اتحاد الطلاب الجامعيين، لا اللجنة القطرية للثانويين. وقد دُعيت وآخرون إلى حضور المؤتمر التأسيسي للجنة الدفاع عن الأراضي العربية بهذه الصفة.

• هل تروي لنا عراكك مع أفيغدور ليبرمان وزير الحرب الإسرائيلي الحالي وزعيم حزب «يسرائيل بتينو» (إسرائيل بيتنا) في الجامعة؟

لم يكن الأمر مقصورًا على الصدام معه، فقد عرفت الجامعة الكثير من الصدامات العنيفة بين الطلاب العرب واليمين الإسرائيلي. كانت الساحة الطالبية العربية تشهد صحوة وطنية، وفي المقابل تحولات عاصفة نحو اليمين في الشارع الإسرائيلي. عرفت هذا في أثناء دراستي الجامعية في حيفا، وفي الجامعة العبرية في القدس أيضًا. وحدث ذلك قبيل وصول اليمين إلى الحكم في أيار/ مايو 1977. وكانت مؤشرات صعود الليكود ماثلة أمام أعيننا، وكان اليمين ينتظم بقوة في الجامعة. وكان قادة اليمين في الجامعة معروفين أمثال تساحي هنغبي الذي أصبح وزيرًا للعدل ورئيسًا للجنة الخارجية والأمن، ويسرائيل كاتس الذي ما زال وزيرًا وأحد قادة الليكود، وأفيغدور ليبرمان بالطبع الذي لم يكن قائدًا طالبيًا مهمًا، بل في بداياته السياسية. ووقعت بيننا صدامات عدة، وسبق أن دارت صدامات على ما سمي قضية الحراسة، ومحاولة إجبار الطلاب العرب على المشاركة في حراسة مساكن الطلاب. وفي مرحلة من المراحل قام اليمين بحملة تحريض شخصي ضدي باعتباري قيادة سياسية شابة وصاعدة، فراحوا ينشرون صورتي ويحرضون علي بالقول إنني أحرض الطلاب العرب على العنف. واتهموني مرة بأنني، في إحدى التظاهرات، جهّزت الطلاب العرب ليردوا بعنف على استفزاز الإسرائيليين اليمينيين وتهجمهم. وكان الأمر صحيحًا، ولا أنكره. والحقيقة أن تلك التظاهرة جرت بمشاركة طلاب يساريين يهود أيضًا اجتمعنا معًا في إطار تنظيم طالبي يساري اسمه «كامبوس»، وكان ظاهرة مهمة في تلك المرحلة. وقد واجهنا مجموعات اليمين التي اعتدت على التظاهرة ودافعنا عن أنفسنا بقوة. وكان لهذا الأمر نتيجة طيبة، فالإسرائيليون لم يكونوا معتادين على أننا نستطيع مواجهتهم، بل تأديبهم. ومنذ ذلك الوقت أصبحوا يخشوننا لأننا منظمون جدًا. فقد وصل الطلاب العرب في تلك المرحلة إلى قمة تنظيمهم. كان اليمين الإسرائيلي عندما نقوم بتظاهرات أو ننظم حفلات تحيي التراث الفلسطيني في داخل الجامعة يصاب بالجنون. وكان لدينا منطق في الرد على اتهاماتهم. ويمكنني القول إننا كنا شبانًا ثوريين في تلك المرحلة في مواجهة أناس يمينيين جدًا. وهم من ناحيتهم اعتبروا أنفسهم معارضين

لحزب العمل الحاكم. ثم وصل حزب الليكود في هذه الإثناء إلى الحكم (17 أيار/ مايو 1977)، فوقعت صدامات كثيرة معهم. وأذكر عددًا من التظاهرات التي تحولت الى مواجهات عنيفة، منها تظاهرة تضامنًا مع الضفة الغربية وقطاع غزة في داخل الجامعة، ورفعنا شعارات ضد الاستيطان، وطالبنا بإطلاق السجناء السياسيين، وغير ذلك من الأمور. وتظاهرنا ضد العنصريين في الجامعة الذين دعوا الحاخام مئير كهانا لإلقاء محاضرة. فقد كانت لجنة الطلاب العرب لجنة فاعلة جدًا في داخل الجامعة، وأعتقد أن التظاهرة التي تحولت الى عراك مع الطلاب اليمينيين، بمن فيهم ليبرمان، بدأت في أثناء نشاط لنا في لجنة الطلاب العرب في الجامعة العبرية في القدس للتضامن مع الضفة الغربية غداة محاولة اغتيال رؤساء البلديات، وفي حقبة لجنة التوجيه الوطني[7]. وجاء مئير كهانا إلى الجامعة ومعه جمهور يميني عنيف، فنظمنا تظاهرة ضده، ثم وقعت سلسلة تظاهرات دفاعا عن حرية التعبير في الجامعة. وبالمناسبة أفيغدور ليبرمان لم يكن شخصًا مهمًا أو ذا وزن في الجامعة، كان أحد الطلاب اليمينيين العنصرين فحسب.

• **في أثناء دراستك الجامعية، وحين كنتم تخوضون الصدامات ضد اليمين الصهيوني، كان هناك صعود على المستوى العالمي لليسار الجديد بعد ثورة أيار/ مايو 1968 في باريس. أين تضع تجربة «الجبهة الحمراء» في سياق صعود اليسار الجديد، وفي إطار مفاهيم العنف الثوري؟**

كان اليهود من أعضاء «الجبهة الحمراء» متأثرين بهذه الموجة. أما العرب ففي اعتقادي أن دوافعهم كانت أبسط. دوافعهم وطنية بالدرجة الأولى. وفي الحالتين، لم تتحول الجبهة الحمراء أو أمثالها إلى حركات جماهيرية، واقتصر أمرها على شبكات صغيرة سرية تفتح خطوطًا أمنية مع العالم العربي. أما الحركة الطالبية فكانت سياسية ونقابية علنية، تمثل الطلاب العرب ومرتبطة بقضاياهم، ولا علاقة لها بدول أو منظمات عربية.

---

(7) تعرض بسام الشكعة وكريم خلف وإبراهيم الطويل لمحاولات اغتيال بالعبوات الناسفة المزروعة في سياراتهم في 2 حزيران/ يونيو 1980. وأدت هذه العمليات إلى بتر ساقي بسام الشكعة، وإصابة كريم خلف بجروح بليغة وتوفي لاحقًا في 30 آذار/ مارس 1985، فضلًا عن إصابة إبراهيم الطويل بجروح مختلفة.

• **الخطوط الأمنية للجبهة كانت مفتوحة مع سورية تحديدًا؟**

مع أجهزة أمنية عربية، ومنها أجهزة سورية[8]. لم تكن هذه حركات ذات أهمية إلا بالنسبة إلى الخارج. عند فلسطينيي الداخل لم تترك أي أثر، لأنها كانت بعيدة عن واقعهم، وعزلتها السلطات بسهولة. وقد كُشف أعضاء الجبهة سريعًا، وأُلقي القبض عليهم وانتهى الموضوع. الضجة حولهم جاءت من عندكم في الخارج أكثر من عندنا في الداخل. الناس لدينا قرأت الخبر كأنه عن أشخاصٍ تورطوا في قضايا أمنية وسجنوا، ولم تتحول الحادثة إلى تعاطف جماهيري أو إلى حركة سياسية، لأن الناس في تلك المرحلة كانت لا تزال تعيش مرحلة الخوف، قبل أن تكتسب الثقة بالنفس التي تحقّقت لاحقًا. في الإعلام العربي، عُرضت قصة «الجبهة الحمراء» كقصة كبيرة بمشاركة شبان عرب ويهود، ولها أبطال معروفون. لكن الأمور تصبح مختلفةً عندما تراها من الداخل. لا أرى أنهم كانوا جزءًا من موجة عالمية. أما موجة الحركة الطالبية التي كانت جماهيرية حقًا، فقد تأثرت، أو تأثر قسم منها على الأقل، بمنظمة التحرير والجبهة الشعبية وحركة فتح. وكان بعض أمثالي متأثرًا بموجة اليسار العالمي وبالخطاب الوطني الفلسطيني في الوقت نفسه. موجة الستينيات وصلت إلينا في السبعينيات، وهي، في أي حال، لم تدم حتى في أوروبا إلى أبعد من منتصف السبعينيات. وفي هذه الفترة، وصلت إلينا هذه الموجة، وكانت هنالك بعض الحركات اليسارية في الجامعات الإسرائيلية.

• **ماتسبن مثلًا؟**

ماتسبن حركة راديكالية صغيرة ضمت يساريين، وانشقت بين يساريين جدد وتروتسكيين وغيرهم (ماتسبن تل أبيب وماتسبن القدس). وكانت متأثرةً بحراك اليسار في العالم، وكان أعضاؤها معادين للصهيونية حقًا، وقد ناصبهم الحزب الشيوعي العداء. وقادتها كانوا أصدقاء شخصيين، ومنهم من ظل يتعاون

(8) كان من بين أعضاء هذه الجبهة حبيب قهوجي وزوجته نايفة وداود تركي وأودي أديف ودان فيرد. وكانت نايفة قهوجي تنقل المعلومات عبر الجولان إلى الجيش السوري، فاعتُقلت وتعرضت للتعذيب الشديد ثم طردت مع زوجها إلى خارج فلسطين وتوفيت في الشتات.

معنا بعد تأسيس التجمع مثل ميخائيل فارشفسكي (ميكادو) وزوجته ليئا تسيمل المدافعة عن السجناء الأمنيين. هؤلاء ظلوا أصدقاء شخصيين، وكنت أصرّ على أن يرشحوا أسماءهم على قائمة التجمع الانتخابية، ولو في مواقع متأخرة، بهدف إظهار طابع التجمع غير العنصري. أما على مستوى الحراك، فالذين حاولوا تقليد الحراك الطالبي في باريس 1968 هم أعضاء حركة اسمها «ييش» في جامعة حيفا. وقد سيطرت هذه الحركة على اتحاد طلاب جامعة حيفا فترة من الزمن، وكان فيها ناشطون يساريون وفدوا إلى إسرائيل من أميركا اللاتينية ومن فرنسا وغيرها. وهؤلاء أسسوا حركة «ييش» ذات الطابع الاحتجاجي، بما في ذلك الدعوة إلى ثورة جنسية، وإلى ثورة نسوية والتحرّر من رموز الصهيونية الرجولية العسكرية. وكذلك حركة كامبوس لاحقًا.

• **على طريقة اليسار الأوروبي الجديد في أي حال.**

نعم، لكن الموضوع العربي لم يشغلها كثيرًا. كان هناك بعض العرب بين عناصرها، ومع ذلك لم تشغلها قضية فلسطين، واستمرت عامين فقط. وقد فهمت مبكرًا أن إسرائيل تختلف عن أوروبا اختلافًا جذريًا، فهذه دولة استيطانية عسكرتارية، ولا يمكنك أن تكون يساريًا فيها من دون موقف واضح من الصهيونية وفلسطين. فالشاب الإسرائيلي يذهب من المدرسة الثانوية إلى الجيش مباشرة، لا إلى الجامعة. وعندما يأتي إلى الجامعة للدراسة يكون قد بلغ الحادية والعشرين أو الثانية والعشرين، أي إنه أصبح رجلًا ناضجًا ومنظمًا، وجرى تنظيم فكره وعقله في مناهج التدريس الصهيونية في المدرسة، ثم في مصهر الجيش بعد المدرسة مباشرة. وفي رأيي، من غير الممكن قيام حركة طالبية إسرائيلية في الجامعة. وبهذا المعنى، لم تقم في الجامعات الإسرائيلية حركة طالبية حقيقية. وكانت هذه الحركة استثناء، لأن أعضاءها كانوا غالبًا مهاجرين. أما الحركة الطالبية الفعلية فنحن الذين التحقوا بالجامعة في السابعة عشرة والثامنة عشرة من عمرنا أسسناها، فكنا عماد التحرك الطالبي. كنا نجلس في الجامعة في السنة الأولى، وإلى جانبنا طالبٌ خدم في الجيش ثلاث سنوات وأصبح رجلًا، بينما الواحد منا ما زال في الثامنة عشرة. يريد هؤلاء أن يتخرجوا وأن يتزوجوا، وما عاد لديهم وقتٌ للعمل السياسي الطالبي، فأعمارهم فوق الثالثة والعشرين، في حين أننا كنا نجلس في

الكافتيريات، ولدينا الوقت كله، فنحن شبان في «أول طلعتنا» كما يقال، ومنفتحون على العالم، ونريد التعرف إلى نساء مختلفات. نحن الذين كنا نشبه طلاب باريس 1968 في أوروبا، لا الطلاب اليهود.

• **متى اعتُقلت أول مرة؟**

مبكرًا في عام 1977، بعد تظاهرةٍ نظمناها في ذكرى حرب الخامس من حزيران/ يونيو 1967. وكانت تلك المرة الأولى التي يتظاهر فيها الطلاب العرب في الجامعة في ذكرى تلك الحرب. هذا اليوم مقدّس في إسرائيل، ويعتبر يوم انتصار، ولذلك لا يجرؤ أحد على التظاهر الاحتجاجي فيه. نظمنا تظاهرةً في حرم الجامعة، باسم لجنة الطلاب العرب في جامعة حيفا. ثم بدأت مطاردتنا في جبل الكرمل وغيره من الأماكن التي لجأنا إليها واختبأنا فيها، ثم سلمنا أنفسنا في مؤتمر صحافي في الكرمل، أنا وعصام مخول الناشط الطلابي الذي أصبح لاحقًا نائبًا عن الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة. وقبل ذلك، اعتُقلت مع مجموعة طلاب أصدقاء بتهمة تهديد طالب بدوي يخدم في الجيش الإسرائيلي. كلها اعتقالات بضعة أيام لا أكثر. وكنا نُحاكَم ولا تثبت علينا التهمة. كان المحامي المدافع عنا في تلك الفترة محاميًا شابًا اسمه محمد ميعاري الذي أصبح لاحقًا نائبًا في البرلمان عن الحركة التقدمية للسلام، وأصبح لاحقًا عضوًا في المكتب السياسي للتجمع. وكان معنا منذ التأسيس.

في جامعة حيفا، تشكلت صداقات عدة، ما زال بعضها مستمرًا. ومن بين من تعرفهم مثلًا كان يدرس معنا أنطوان شلحت الذي صار كاتبًا وناقدًا أدبيًا معروفًا، وأصبحنا أصدقاء، إلى جانب عدد كبير من الأصدقاء من مناطق مختلفة. في بعض الحالات، افترق طريق بعض أصدقاء الشباب في تلك المرحلة عن طريقنا، وفي حالات أخرى، بقينا أصدقاء نحتفظ بذكريات طيبة من تلك المرحلة المبكرة من حياتنا.

• **متى خرجت من فلسطين أول مرة؟**

أول مرة خرجت فيها من فلسطين كانت إلى مؤتمر اتحاد الشباب الديمقراطي العالمي في كوبا (WFDY) في عام 1978. سافرنا إلى بوخارست، ثم إلى موسكو ثم إلى كوبا. في ذلك المؤتمر التقيت كثيرًا من الناشطين من دول عربية عدة.

• **كنت في الحزب الشيوعي آنذاك؟**

نعم، لكن صفتي الأساس في تلك المرحلة المبكرة من حياتي كانت النضال الطالبي. وفي تلك الفترة، أصبحت قليل الانضباط في الحزب، وكنت أواجه نقدًا كثيرًا بذريعة عدم الالتزام، وأنني متطرّف (ضاحكًا... وبحسب مصطلحات الشيوعيين آنذاك منحرف قوميًا)، وكان هناك ادعاء إننا متطرفون وطنيون ومشاكسون نناقش الصغيرة والكبيرة. وكنا فعلًا نخرج عن خط الحزب في المسألة الوطنية، وفي تاريخ فلسطين، وفي الموقف من حل الدولتين. ولذلك، عندما وصلت إلى ألمانيا للدراسة بحثت، أول ما بحثت، عن الطلاب العرب الفلسطينيين والسوريين والعراقيين.

• **أتذكر أحدًا منهم؟**

قبل أن استقر، وبمجرد وصولي، تصادف وجود صخر بسيسو وناصر القدوة في برلين، في أول سنة لي في ألمانيا للدراسة في عام 1980. التقينا معًا، وتحدثنا عن شؤون الحركة الطالبية الفلسطينية. كان أحدهما رئيسًا لاتحاد طلبة فلسطين والثاني نائبًا له. كان لقاء عابرًا بمعنى ما، لكنه كان كافيًا لمناقشة قضايا الحركة الطالبية في الداخل التي لم تكن جزءًا من الاتحاد العام لطلبة فلسطين. بعد ذلك حصلت لقاءات عدة، ما عدت أذكر الأسماء كلها. جاء شبان من حركة فتح، ومن الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، ومن الحزب الشيوعي اللبناني وسلموا عليّ بحرارة. لم تعن لي الأسماء في تلك الفترة الكثير، كنت مهتمًا أن فلانًا لبناني أو عراقي أو فلسطيني أو مصري أكثر من الاهتمام باسمه، وربما هم لم يهتموا باسمي أيضًا. وثارت نقاشات حادة بيننا وبين الطلاب من البعث العراقي والسوري. كوّنّا بعض الصداقات الشخصية، لكن عندما احتدم النقاش اتهمناهم بالفاشية والدكتاتورية، وهم اتهمونا بالخيانة، لأننا نأتي من داخل الأرض المحتلة. غير أنني أعتقد أن التفاعل كان مهمًا، وقد تعرفت من خلاله إلى أمور في العالم العربي كنت أجهلها.

• **أطروحتك للدكتوراه عن المنطقي والتاريخي في منهج البحث في كتاب رأس المال لكارل ماركس. لماذا لم تُنشر حتى الآن بالعربية؟**

استعدت تلك الأطروحة في كثير من أعمالي، في التميز بين إعادة إنتاج المفهوم نظريًا، وتاريخ الظاهرة التي يشرحها. وبدأت في ترجمتها كاملة ثم فقدت الاهتمام بذلك، لأنني غادرت ألمانيا إلى جامعة بيرزيت، وبدأت العمل الأكاديمي. بدأت بالتدريس في عام 1986، ونشبت الانتفاضة الأولى في نهاية عام 1987. وما عاد لدي الوقت لأحكّ رأسي. فمن ناحيةٍ، انغمست في التدريس الجامعي، ومن ناحيةٍ أخرى، انخرطت في النضال السياسي. وهكذا بين النضال والتدريس والكتابة والتنظيم استهلكت وقتي كله. كنت أدرِّس 12 ساعة في جامعة بيرزيت، وهذا غير طبيعي، وأصحح 300 ورقة في الفصل. لكن، ستجد في قسم كبير من كتبي اللاحقة عودةً إلى مسألة المنطقي والتاريخي والنقاش بينهما، ومناقشات مطولة مع منهجي هيغل وماركس، والتقاطعات بينهما. وعندما جلست لأكتب في الفلسفة في خلال سنة تفرغ من التدريس في جامعة بيرزيت، وجدت نفسي أكتب **المجتمع المدني: دراسة نقدية**. واستفدت فيه من حيث المنهج من أطروحة الدكتوراه التي تجد بعض عناصرها في كثير من أعمالي. ثم كتبت في موضوعات أخرى اعتبرتها أكثر أهمية. عمومًا، بعدما أنهي أي كتاب أغلقه ولا أعود إليه، وأجد صعوبة حتى في مراجعة مخطوطات مقترحة لترجمة بعض كتبي إلى الإنكليزية، فأنا أصاب بالسأم من العودة إلى أي شيء كتبته. وأنظر دائمًا إلى ما سوف أكتبه. لدي بعض الخطط للعودة إلى الإنتاج الفلسفي النظري كما في كتاب **مقالة في الحرية** أخيرًا، وتراودني أفكار لموضوعات أخرى أيضًا.

وربما أعود إلى الكتابة في موضوعات الأطروحة، ولا سيما منطق هيغل، بشكل موسع أكثر في يوم من الأيام. لكن هل سيتسنى لي الوقت لذلك في زحمة الموضوعات التي يجب أن أعمل عليها؟ لا أدري.

- **هل صحيح أنك كنت تضع صورة عبد الناصر في مكتبك في الكنيست؟**

نعم، صحيح، لأنها كانت محاولةً لتأكيد الهوية، ولتأكيد وجود مشروع قومي عربي. واستندت في ذلك إلى عملية التصالح الإسرائيلية مع فكرة وجود شعب فلسطيني بعد اتفاق أوسلو، وكنت أصبحت عضوًا في الكنيست في عام 1996. كانت فكرة التصالح مع وجود الشعب الفلسطيني ومنظمة التحرير قد أصبحت

نصًا رسميًا في اتفاق أوسلو. لكنني أعتقد أن الإسرائيليين لم يتصالحوا، ولا مرة، مع فكرة وجود أمة عربية. ولذلك، أردت التذكير بالمشروع العربي والقومية العربية التي لا تتصالح مع الصهيونية، أي فكرة الانتماء إلى الأمة العربية والانتماء إلى المشروع العربي الكبير الذي ترمز إليه صورة عبد الناصر.

أنا لم أكن ناصريًا بالمعنى الأيديولوجي في أي يوم، ولا أعترف بوجود أيديولوجيا ناصرية. لكن كان هناك مشروع عربي في حقبة عبد الناصر، وتضامنت معه، ومع وجود مشروع عربي، ومع مشروع بناء دولة عربية مقتدرة، ومع مشروع للتضامن العربي. هذه الأمور كانت شديدة الأهمية لي. وفي تلك الفترة، تضايق الإسرائيليون جدًا وكتبوا كثيرًا بشكل تحريضي ضد هذه الظاهرة.

• كان سلوكك نوعًا من التحدي اليومي لهم.

هو تحدٍ يومي في مكان يعتبر عقر دار المؤسسة الإسرائيلية. حياة كاملة من التحدي.

• حوكمت أمام محكمة الناصرة في حزيران/ يونيو 2002 بتهمة الدعوة إلى تبني أنموذج المقاومة في لبنان. لكن، ما هي التهم التي وُجّهت إليك بعد حرب تموز/ يوليو 2006؟

حربُ تموز شيء، ومحاكمة الناصرة شيء آخر. محاكمات الناصرة جرت، كما ذكرنا سابقًا، بتهمة التعبير عن التضامن مع المقاومة الفلسطينية واللبنانية، وبسبب تنظيم زيارات الأقارب ولمّ شمل العائلات في سورية. أما في حرب تموز/ يوليو 2006 فكانت التهمة، كما تعرف، هي التعاون مع العدو في زمن الحرب، ونقل معلومات إلى حزب الله في أثناء القتال، والحصول على أموال من الخارج، ونقلها إلى الداخل الفلسطيني.

• إنها تهمة خطرة، ولا سيما تهمة التعاون في زمن الحرب.

لم تهمني التهمة الثانية كثيرًا، ولا يوجد تنظيم فلسطيني في الداخل إلا ويجمع التبرعات في الخارج، وهذا جارٍ في جميع الأوقات. كثير من الحركات تلقت دعمًا من حركة فتح وغيرها. والجميع يجمع تبرعات، لأن العمل السياسي مكلف. لكن المهم أنهم ربطوا ذلك بحزب الله. أما العمل الأمني فكان هو التهمة الخطرة،

وعقوبتها الإعدام، وتحوّل العقوبة فورًا إلى السجن المؤبد. والحقيقة أن أي نقل للمعلومات الأمنية لحزب الله لم يكن حقيقيًا البتة، فليس لدي معلومات أمنية كنائب في البرلمان لأنقلها إلى أحد، وليس صحيحًا بالطبع أني وجهت الصواريخ في الحرب كما كتب بعض الصحافيين في صحفهم بعد خروجي من فلسطين. هذا افتراء. لقد كانوا يعتبرون أي معلومة ندلي بها كالتنبيه من سقوط صواريخ على القرى العربية توجيهًا للصواريخ. وأعتقد أنهم راقبوني بإحكام، وركبوا لي قضيةً أمنيةً بسبب موقفي السياسي الذي لم يستطيعوا أن يحاكموه في إطار المحاكم المدنية الإسرائيلية.

الأمر الأهم الذي كان يغيظهم هو التواصل مع العالم العربي من دون المرور بهم. هذا أمر لا يريدون حدوثه على الإطلاق؛ فالتواصل مع الشعب السوري أو مع الشعب اللبناني، عربًا مع عرب، من دون أن يمر عبرهم، ومن دون أن يندرج ذلك في سياق عملية تطبيع إسرائيلية عربية منضبطة ومراقبة، أمر لا يمكن السماح به. ثم إني، خلال وجودي في الخارج، كنت أؤكد تأييدي للمقاومة وإصراري على فكرة المقاومة. لم أكن في الخارج جسر سلام أو تطبيع، أو لأتحدث عن التعايش، وموقفي هذا أزعج الإسرائيليين والمؤسسة الأمنية جدًا، ولا سيما إصراري الدائم على فكرة المقاومة. ليس عندهم مانع أن يسافر نائب عربي إلى سورية أو غيرها ليتحدّث عن السلام، وقد فعل ذلك آخرون، ولم يلتفت إليهم أحد. وأولئك خرجوا بإذن من السلطات الإسرائيلية.

في المؤسسة الأمنية اعتقدوا أن كلامي ليس مجرد موقف، ولا بد أنني قمت بأشياء معينة. ومع ذلك، أظن أنهم كانوا يعرفون أن هذا الأمر غير صحيح، لكنهم لفّقوا لي التهم، وأرادوا التخلص مني. أما التهم الأخرى فلم يكذبوا فيها، بمعنى أنني ذهبت إلى لبنان، والتقيت أناسًا كثيرين من الفلسطينيين ومن اللبنانيين. ولم يكن هذا سرًا، بل جهرًا وعلانية، وأنت تعرف ذلك، وهو منشور في الصحافة أيضًا، وكنتَ إلى جانبي في كثير من المحاضرات واللقاءات، وأنا لا أخجل من ذلك على الإطلاق. وموقفي المؤيد للمقاومة قلته حتى من على منصة الكنيست، وانزعج الإسرائيليون جدًّا. أما ما لفقوه ضدي، فهو إعطاء بعد أمني لتحركاتي ومواقفي.

• **أرادوا القضاء على ظاهرة عزمي بشارة، أليس كذلك؟**

قالوا ذلك صراحة مرارًا وتكرارًا. قالوها حرفيًا في تصريحات وخطابات.

• **وشرّعوا قوانين سُمّيت «قوانين عزمي بشارة».**

نعم، صحيح. سمّوها كذلك. قوانين عدة أصدروها عندما لاحظوا أني أوسِّع هامش حرية التعبير والتحرك أكثر فأكثر، وأني اتحدّى الطبيعة الصهيونية لإسرائيل بلا توقف.

• **لماذا أقلعت عن التدخين؟**

كنت مغرمًا بالتدخين. لكن لأسباب صحية أقلعت عنه. «مرغم أخاك لا بطل». وأنا مرتاح لهذا القرار.

• **ما هي خططك المستقبلية؟**

التفرغ للكتابة. و في ذهني مشروعات بحثية كثيرة. والآن أحاول أن أنهي كتابي عن الطائفية، والعودة في وقت ما إلى مشروع **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** الذي تقطع العمل فيه مرارًا، كي أكتب عن قضية أعتبر الكتابة عنها مهمة، مثل كتابي الأخير **مقالة في الحرية**، والكتاب الذي أعمل عليه الآن عن الطائفية.

• **أنت شاعر وروائي ولك شعر رائق في «نشيد الإنشاد الذي لنا» الذي أردت من خلاله، كما يبدو، العودة إلى الطبيعة والحب المتوثب والشعر الرعوي وجمال النساء في عراء الأودية، علاوة على نصك الموسوم بِـ «فصول». لكن الشعر والرواية لا يحتلان الحيز الكافي في كتاباتك. هل تطغى مشاغل الحياة اليومية والفكرية على هذا الجانب الحميم؟**

أريد أن أصحح سؤالك. أولًا، أنا لستُ شاعرًا ولا روائيًا، ولا تعنيني الألقاب على الإطلاق. لكنني، في مراحل معينة من حياتي، كتبت نصوصًا أدبية لا أعلم كيف يصنفها النقاد، فلست ناقدًا. وكتبت نثريات عاطفية، لها معانٍ مهمة بالنسبة إلي، لأن الجانب الفكري والسياسي لا يعبر تمامًا عما في داخل الإنسان. وثمّة مفكرون تشبعهم الجوانب الفكرية التي يعملون عليها، لكن ذلك لا يكفيني، لأن هناك جوانب أخرى أحتاج، في بعض الأحيان، إلى التعبير عنها بأسلوب آخر؛ أسلوب يكسر قوالب العقلانية، ويكسر التسويات، لأن الفكر السياسي يتضمن تسوياتٍ مع الواقع، بينما الأدب يتيح لي كسر التسويات. وفي فلسطين كان هذا

الضرب من الكتابة نوعًا من ممارسة التعب والإرهاق بشكل مبدع. فبعد العودة من العمل في القرى والمدن العربية، أو حين أكون متعبًا وغاضبًا من قضايا البرلمان، ومن واقع النفاق العربي أيضًا، كنت أنفرد وأكتب وحدي في ساعات الليل المتأخرة. كانت كتابة **الحاجز** وحب في **منطقة الظل** نوعًا من العلاج الذاتي. ولولا التنفيس من خلال هذه الكتابة الليلية المتأخرة، لا أدري ماذا كان سيحل بي. وأستطيع القول الآن أن التعبير الأدبي يصبح، بسبب الانهماك التام في العمل البحثي والفكري التأملي، أكثر صعوبةً.

• **هل يمكن وصف نصوصك الأدبية بأنها نص طليق وحر؟**

نص طليق وحر، وتعبير جمالي عن صراعاتٍ داخلية. وأنا مهتم جدًا بالجوانب الجمالية في الحياة، وأعشق الموهبة التي تستخلص الجمال من الحياة كالرحيق. لذلك أكتب مثل هذه النصوص من حين إلى آخر، وأنشر بعضها أحيانًا، وفي أحيان كثيرة لا أنشر ما أكتبه. وفي الفترة الحالية، ما عدت أكتب إلا القليل من هذا النوع، لأن ما شغلني ليس العمل الفكري والسياسي فحسب، بل عملية بناء المؤسسات التي تسلب مني وقتًا وجهدًا. ولا شك في أن للمحيط الذي أنتمي إليه وأتفاعل معه بعدًا وجدانيًا، فتتغلب الأبعاد العملية والعقلانية على البعد الوجداني أحيانًا. والنصوص الأدبية لدي تنطلق من توتر ما مع المحيط؛ توتر يتضمن الانتماء إلى هذا المحيط، ونقده في الوقت نفسه. ليس التوتر وحده إذًا، بل نقد التوتر الناجم عن ذلك الانتماء. لذلك، أكتب مثل هذه النصوص من حين إلى آخر. وفي المحصلة لا يوجد لدي فراغ زمني أو فراغ ذهني.

• **أعرف أنك مهتم بالفن التشكيلي.**

أنا مهتم عمومًا بالجمال، وليس بالفن وحده، بل بالحياة وبالواقع. والفن التشكيلي متعة، وأعتبره من مظاهر الحياة السليمة. إذا فعلت أمرًا صحيحًا فما يضيره لو كان جميلًا أيضًا؟ فالجمال هنا دليل على الانسجام، وعلى تماسك من يقف وراء هذا الفعل. وبالنسبة إلي، فإن البعد الجمالي في الأشياء، وليس في الفن وحده، ضروري حتى في الحياة عمومًا، وأعتبر أننا من غير البعدين الأخلاقي والجمالي لا نحقق ذواتنا كبشر. والجمال ليس الجمال الخارجي فحسب، بل

الجمال الداخلي: جمال النفس، والجمال في الانسجام الداخلي الروحي، وليس التناسق الخارجي وحده. الإنسان لا يختصر في جانبه العقلاني وحده، وكي يحقق ذاته يجب أن يكشف الإنسان في نفسه الحس الجمالي والأخلاق. وكنت دائمًا أتساءل في أثناء انغماري بالماركسية والفكر اليساري عن غياب المنظومة الأخلاقية المطلقة. ما الخير وما الشر؟ كيف أستطيع أن أميز أن هذا الفعل هو فعل صالح أو رديء؟ فعل حسن أم قبيح؟ هل يصح وصفه صالحًا لمجرد تشخيصه عقلانيًا بأنه يخدم مصلحة الشعب أو لا يخدم؟ أو يخدم مصلحة حزب الطبقة العاملة، أو حتى مصلحتي الشخصية مثلًا؟ ينبغي أن تكون الأخلاق منفصلة عن التحليل العقلاني والنفعي للأشياء، ومنفصلة عن الحسابات، وأن يكون ثمة خير قائم بذاته. هذه أمور كانت دائمًا مهمة لي، وأنا أعتبر العطب الرئيس في الحركات الشمولية هو غياب البعد الأخلاقي، ورفع الأيديولوجيا، والدين في حالات أخرى، وكذلك الانتماء القومي، فوق الأخلاق. أما الحس الجمالي المرتبط عادة بالتعبير عن المقدس، فيتحول فيها إلى انفعال جماعي بالرموز، والانتماء هو أشبه بالهستيريا الدينية. وأعتقد أني في هذا الجانب تأثرت بكانط في أثناء دراستي.

• نلاحظ اليوم أن الحركات الإسلامية تحديدًا لم تتمكّن من إنتاج نشيد جميل واحد أو فن تشكيلي باهر. وبالمقارنة، في بدايات المقاومة الفلسطينية، حيث لا إمكانات على الإطلاق، بادر شبان إلى تأليف بعض الأناشيد وتلحينها، وما زالت تُغنّى. بينما، مع الإمكانات المالية الوافرة والتقنية المتوفرة، لا أحد من المجموعات الإسلامية قدّم لوحة جميلة مثلًا.

أنا في شك بخصوص ما تسميه جماليات بدايات المقاومة الفلسطينية. كانت في الأغلب شعارات وملصقات تسمى شعرًا ولوحات. وثمة استثناءات طبعًا تتعلق بالرواية والفنون السردية. أما حكمك على الدين فهو غير صحيح. إلا إذا قصدت الحركات الدينية وحدها، فعندها معك حق. الدين كان دائمًا منذ بدء التاريخ مرتبطًا بالفن. الفن اليوناني، وفن النهضة الأوروبية، والغوطي (أو القوطي) والباروك والموسيقى الكلاسيكية ارتبطت كلها بتعبيرات دينية في تسبيح الخالق وخلقه، أو عبرت عن نشوان صوفي وغيره. لكن، في الحداثة، انفصل الفن عن الدين. ولو زرت أي بلد أوروبي، وأمسكت دليلًا سياحيًا لوجدتهم يكتبون

عن بناية الباروك التي تزورها: هذه أول بناية باروك علمانية في هذه المدينة، أو ثاني أو ثالث... إلخ. لماذا؟ لأن الكنائس والمعابد كانت الأولى في البناء الغوطي والباروك والكلاسيك... إلخ.

ثمة علاقة جوهرية بين المقدس والسامي والنبيل يسهِّل عملية التنقل بين التعبير عن القداسة والجماليات. وكانت هناك دائمًا تفسيرات سلفية نصية حرفية متجهمة معادية للفن في الإسلام واليهودية والمسيحية أيضًا. مع الفارق أن المؤسسة الدينية المسيحية شجعت الفنون التشكيلية لخدمة الدين في عصر النهضة في إيطاليا، لكن هذه الفنون ما لبثت أن تعلمنت. أما ما تتحدّث عنه فليس مشكلة في الدين، بل هو مشكلة الحركات الدينية والحركات الشمولية. والحركات الشمولية حتى العلمانية (النازية والفاشية) لم يُؤثَر عنها أنها قدّمت مساهمات فنية مهمة. والسلفية الإسلامية أكثر جفافًا من الأيديولوجيات العلمانية الشمولية من هذه الناحية بسبب طبيعتها الصحراوية، وجملة المحرمات التي تحرص عليها، ولأنها تستعيض عن الجماليات التي تستخدمها الفاشية في التعبئة بالحماسة الدينية. لكن، حتى الديانات العلمانية (الأيديولوجيات الشمولية) أخرجت استثناءاتٍ أدبيةً وفنيةً عظيمة.

ثمة شيء يفقد قيمته ما إن يخرج الفرد من هذا الحزب أو ذاك الانتماء إلى تنظيم ما أو إلى أيديولوجية ما. وهذا الشيء يجعل الملتزم معجبًا بما ينتجه ذلك التنظيم من فن وأدب جرّاء الانتماء نفسه. فالانتماء يترجم، عادةً، إلى انفعال جمالي يشبه الانفعال الديني. لكن، إذا خرج الفرد من الأيديولوجيا، يبدأ في رؤية الأشياء كما هي: قبيحة ودوغمائية، وفيها كل ما هو منفر، كما في النازية والستالينية. إذًا ثمة مشكلة في الحركات الشمولية، لأنها ترفع الأيديولوجيا فوق الأخلاق. وعلى الرغم من جمالياتها التحشيدية، ربما تعثر، من حين إلى آخر، على شاعر مهم في صفوف تلك الحركات، أو أديب لامع أو فنان رفيع. وستكتشف أن الواحد من هؤلاء انضم إلى هذا الحزب بموهبته، واقتنع، في مرحلة من حياته، بأيديولوجية الحزب، وسخّر فنه في خدمة الشيوعية مثلًا. لكن ذلك استثناء.

• مثل مایاکوفسکي؟

مایاکوفسکي وآخرون[9]. خذ مثلاً موسيقارًا مثل خاتشادوريان أو كورسيكوف.

• عظمة الأدب الروسي ظهرت في عصر القياصرة، وترسخت قبل الثورة البلشفية، خصوصًا الرواية. أما في الحقبة البلشفية، فصارت الصور الجميلة هي صور العمال في المصانع.

أو المحارب الذي يحمل طفلًا بيد وسيفًا باليد الأخرى. وصور الجرارات والسهول الزراعية التي تنتج الغلال.

• سقطت الشيوعية في الاتحاد السوفياتي، وانهار بول بوت في كمبوديا، ومات بينوشيه في تشيلي. وها أنتَ ما زلت تحاول أن تصنع في هذه البيداء العربية واحةً، وفي هذا الليل الذي تطاول كثيرًا منارة. ولعلنا وصلنا إلى ختام حوارنا المسهب، فشكرًا لك على احتمال أسئلتي المعذِّبة أحيانًا.

شكرًا لك أيضًا.

---

(9) ولد فلاديمير مایاکوفسکي في إحدى قرى جورجيا في 19 تموز/ يوليو 1893، وانتقل إلى موسكو في عام 1906. وهناك انضم إلى إحدى الحلقات الماركسية. ثم تعرف إلى جماعة المستقبليين، وهؤلاء كان يتطلعون إلى التحرر من الماضي، وتحرير الشعر من كل قيد. لكنه لم يلبث أن ترك المستقبليين ومال إلى الواقعية الأمر الذي أثّر في مكانته الشعرية. أحب، أول مرة، فتاة من أوديسا، لكنها تركته لتتزوج رجلًا ثريًا. ثم أحب فتاة روسية مقيمة في باريس، وعندما مُنع من مغادرة الاتحاد السوفياتي تزوجت حبيبته في باريس رجلًا آخر أيضًا، فتذكر تجربته الأولى، وانتحر بإطلاق الرصاص على نفسه في 14 نيسان/ أبريل 1930.